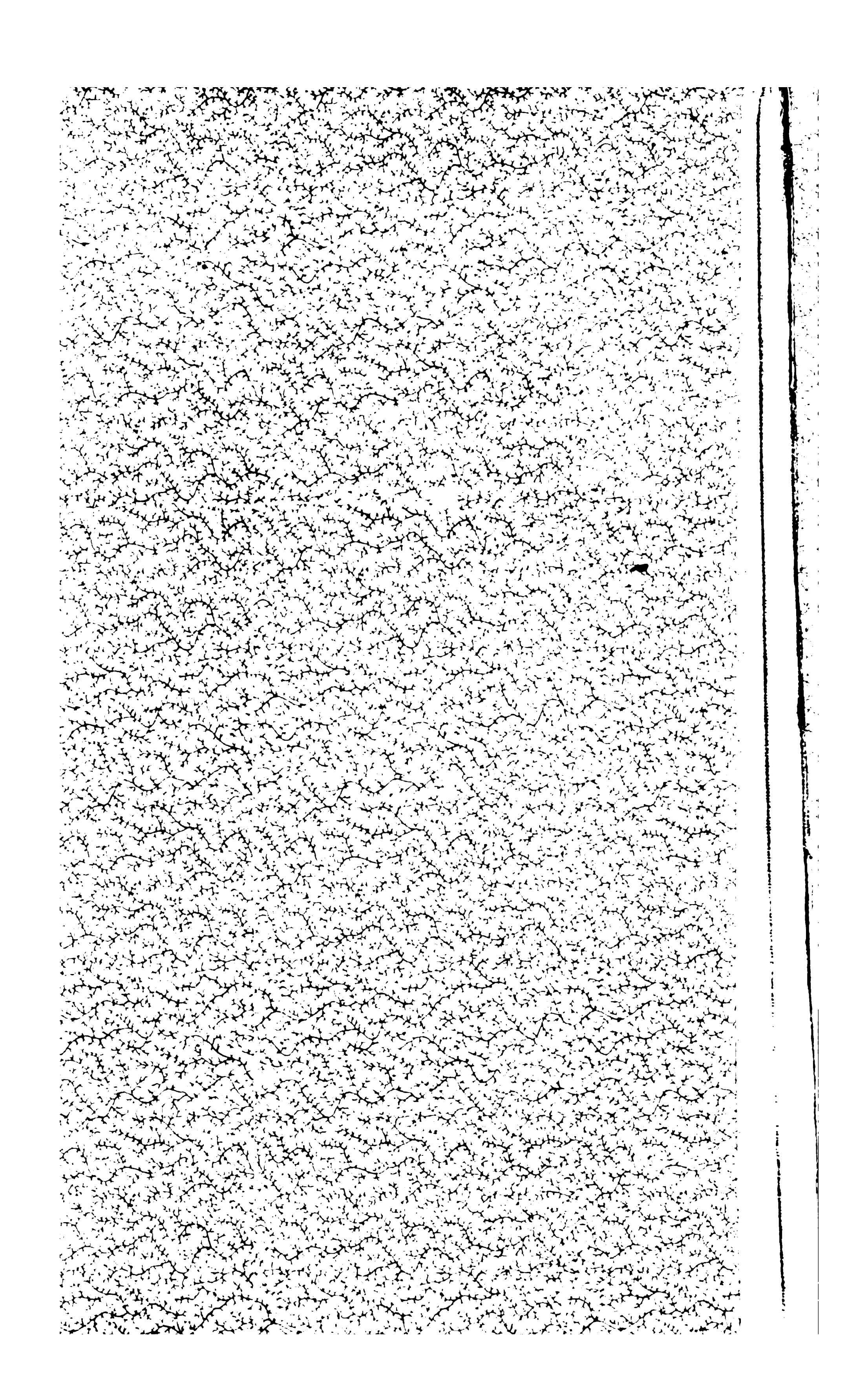
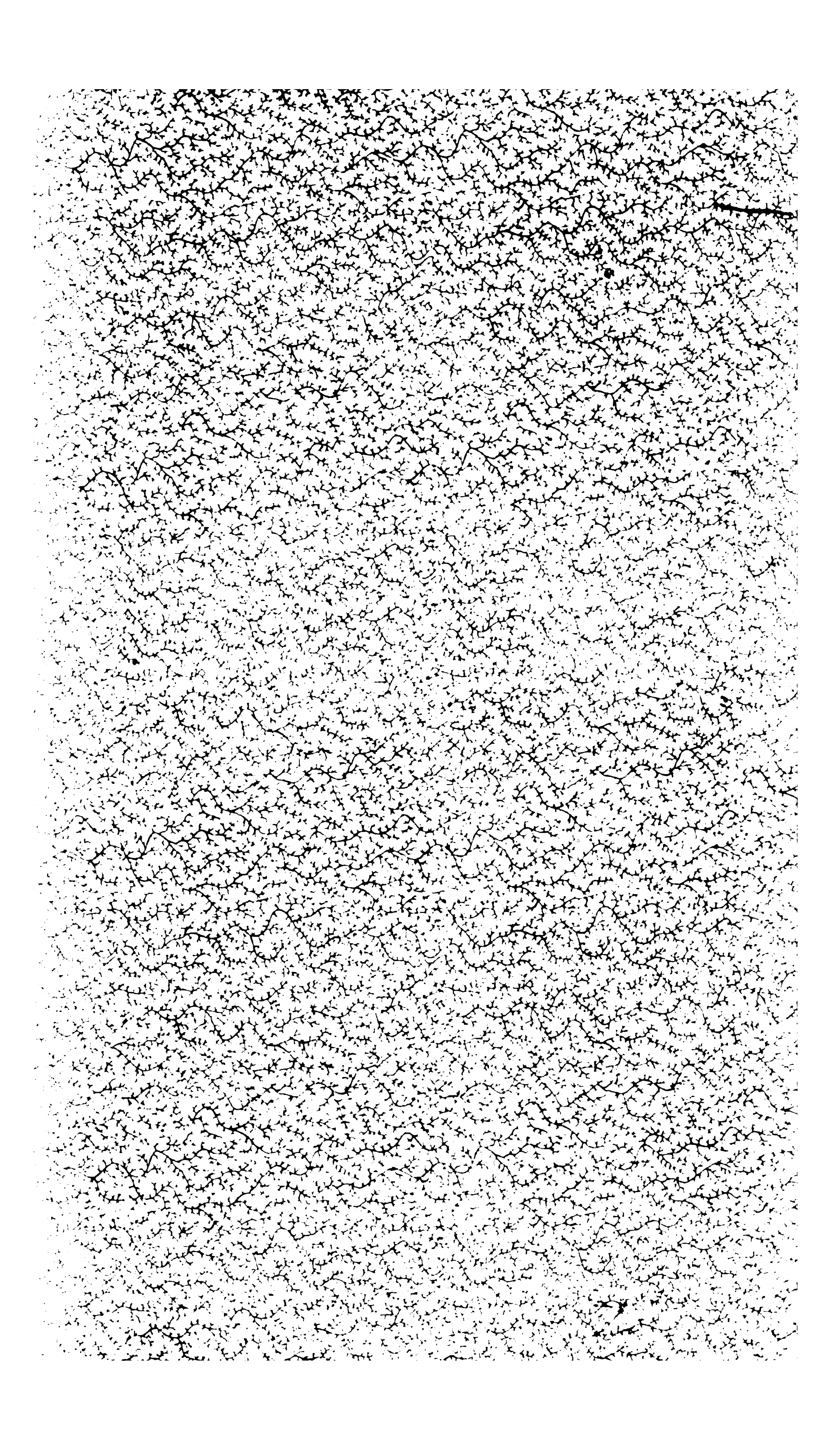

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06829962 1







DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

Besançon,	chez Turbergue, libraire.
Lyon,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
—	— Mothon, libraire.
Montpellier,	— Séguin, libraire.
—	— Malavialle, libraire.
Angers,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
Nantes,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
Metz,	— Mme Constant Loiez, libraire.
Lille,	— Quaré, libraire.
Dijon,	— Hémery, libraire.
Rouen,	— Fleury, libraire.
Arras,	— Brunet, libraire.
Nancy,	— Vagner, imprimeur-libraire.
Toulouse,	— Ferrère, libraire.
Le Mans,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
Castres,	— Granier, libraire.
Reims,	— Bonnefoy, libraire.
Limoges,	— Dilhan-Vives, libraire.
Clermont,	— Dilhan-Vives, libraire.
Tours,	— Cattier, libraire.
Chambéry,	— Perrin, libraire.
Annecy,	— Burdet, imprimeur-libraire.
Rome,	— Merle, libraire.
Milan,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
Turin,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
Madrid,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
Londres,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
Genève,	— Marc-Mehling, libraire.
Bruxelles,	— H. Goemaere, libraire.
Gênes,	— Fassi-Como, libraire.
Lisbonne,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

DÉDIÉ A S. E. Mgr LE CARDINAL MORLOT, ARCHEVÊQUE DE PARIS

Par I. GOSCHLER

Chanoine, docteur ès lettres, licencié en droit, ancien directeur du collége Stanislas, traducteur de l'Histoire universelle de l'Église d'Alzog, de l'Histoire de la Révélation biblique de Haneberg, etc.

TOME XVII

PACCA — PÉLAGIANISME

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

4, RUE CASSETTE

1863

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

P

PACCA (BARTOLOMEO), cardinal, naquit en 1756 à Bénévent et fut élevé à Naples et à Rome. Le savant Zaccaria (1), ex-Jésuite, eut une grande influence sur son éducation théologique, et ce fut à sa recommandation que le Pape Pie VI chargea de la nonciature de Cologne Pacca, qui n'avait encore que vingt-huit ans. Pacca écrivit lui-même, sur son séjour en Allemagne de 1786 à 1794, des Mémoires, *Memorie storiche*, Roma, 1832, avec un Appendice, *Appendice sui nunzi*, qui font parfaitement connaître la situation religieuse des provinces du Rhin à cette époque. En 1795 il fut promu à la nonciature de Lisbonne, qu'il conserva jusqu'en 1802. Il consigna le résultat des expériences qu'il fit et des opinions qu'il se forma sur les affaires ecclésiastiques de ce pays dans ses *Notizie sul Portogallo, con una breve relazione della nunziatura di Lisboa*. Il avait rempli ses fonctions diplomatiques avec beaucoup de sagesse dans un temps fort difficile, et le Pape Pie VII l'en récompensa, en 1801, en le créant cardinal. Peu avant l'époque où les États du Pape furent incorporés à l'empire français Pie VII nomma le cardinal prosecrétaire d'État (18 juin 1808). Il ne pouvait plus être question en ce moment de rentrer en relations bienveillantes avec Napoléon ; aussi le système politique du nouveau sous-secrétaire d'État consista-t-il uniquement à résister à la tyrannie du gouvernement français, et ce fut conformément à son conseil qu'après l'abolition des États du Pape le souverain Pontife lança contre l'empereur la bulle d'excommunication du 16 juin 1809. Il eut l'honneur d'être emmené prisonnier avec le Pape ; mais, à Florence, il fut séparé de la personne du Saint Père et conduit dans la forteresse de Fénestrelle, où il demeura enfermé pendant plus de trois ans. Ce ne fut qu'après le concordat, arraché par Napoléon au Pape Pie VII (25 janvier 1813), que le Pape obtint la liberté de son ministre, qui en profita immédiatement pour éclairer le Pape sur les piéges dans lesquels on l'avait fait tomber à Fontainebleau.

Lorsque, le 24 mai 1814, Pie VII fit son entrée à Rome, le cardinal Pacca était assis à côté de lui dans sa voiture, de même qu'il l'avait accompagné au

(1) *Voy.* ZACCARIA.

moment de son enlèvement. Pacca a rapporté tous ces événements dans des Mémoires importants pour l'histoire du temps et écrits avec une grâce tout italienne : *Memorie storiche del ministero e de due viaggi in Francia*, *et della prigiona nel forte di S. Carlo in Fenestrella*. Après son retour à Rome, il remplit diverses fonctions éminentes, détermina le Pape Pie VII à rétablir l'ordre des Jésuites, et mourut le 19 avril 1844. Les Mémoires du cardinal ont été traduits en français par Crétineau-Joly.

SCHRÖDL.

PACHOME ou **PACÔME** (S.), fondateur de la vie monastique, naquit vers l'an 292 dans la haute Thébaïde, en Égypte, de parents païens, et fut soigneusement élevé. Soldat dans l'armée de Maximin, suivant l'opinion probable des uns (1), dans celle de Constantin, suivant les autres, il arriva, après une marche pénible, à Thèbes ou à Diospolis, où il apprit à connaître l'humanité et le désintéressement des Chrétiens. Il en reçut une telle impression qu'il prit des renseignements précis sur leur doctrine, se retira, à la fin de la campagne, dans un village chrétien de la Thébaïde, se fit admettre parmi les catéchumènes, et, après une préparation suffisante, obtint le Baptême. Pénétré du sentiment des devoirs que lui imposait son nouvel état et suivant le penchant qu'il avait eu dès sa jeunesse pour la solitude, il se rendit bientôt après dans le désert, auprès de l'anachorète grec Palémon, qui avait une grande réputation de sainteté. Se conformant aux avis et aux exemples de ce pieux solitaire, Pachôme vécut pendant dix à douze années dans les exercices du plus sévère ascétisme et parvint à un haut degré de perfection morale et religieuse. Vers l'an 325, par conséquent vingt ans plus tard que S. Antoine, Pachôme, divinement inspiré, fonda à Tabenne, près d'une île du Nil, ou, suivant d'autres, dans l'île même de Tabenne, située au milieu du Nil, un couvent dans lequel les moines devaient vivre réunis sous un même toit et soumis à une même règle. Il devint ainsi le fondateur de la vie cénobitique proprement dite, différant à la fois de celle des ermites et de celle des disciples de S. Antoine, lesquels vivaient les uns à côté des autres, dans des cellules séparées, formant ensemble une laure (1). Son association compta en peu de temps à peu près cent membres, et bientôt l'empressement fut si grand que Pachôme se vit obligé de créer sept autres monastères, dont le plus célèbre, ordinairement habité par S. Pachôme, fut celui de Paba ou Pau, dans le voisinage de Thèbes. En même temps il créa, de l'autre côté du Nil, un couvent de femmes dont sa sœur fut la première religieuse. Le nombre des moines de Tabenne s'augmenta tellement qu'à la mort de Pachôme (14 mai 348) il s'élevait à sept mille. Tous les couvents étaient soumis à la même règle, formaient une sorte de congrégation, nommée *cénobie*, κοινόβιον, que dirigèrent successivement, après Pachôme, les abbés du principal couvent. Ceux-ci faisaient de temps à autre des visites dans les divers monastères et en réunissaient deux fois par an les supérieurs dans le monastère principal, pour se faire rendre compte de leur administration. Pachôme, disait-on, tenait d'un ange sa règle, dont on a des extraits et dont S. Jérôme nous a conservé une traduction. Suivant cette règle, le temps des moines était partagé entre le travail des mains, la prière et d'autres pieux exercices. Elle excluait l'étude

(1) Cf. Tillemont, *Hist. ecclés.*, t. VII, n. 2, p. 675.

(1) *Voy.* LAURE.

proprement dite des connaissances humaines, telle qu'elle se pratiqua plus tard dans les couvents de Saint-Benoît en Occident. Pour organiser le travail manuel, qui consistait à tresser des corbeilles, à tisser des nattes et des couvertures, et à exercer des métiers de toute espèce, qui leur procuraient les moyens de subsister, de faire l'aumône, et pour maintenir un ordre rigoureux dans le couvent, les moines n'étaient plus désignés par leur nom, mais par des numéros, et distribués en vingt-quatre classes, d'après les lettres de l'alphabet.

Chaque classe avait son supérieur et son genre de travail particulier. Le soir les moines remettaient leur travail au supérieur, qui, à la fin de la semaine, le confiait à l'économe, οἰκόνομος. Les économes de chaque couvent transmettaient les produits du travail des moines à l'administrateur général de toute la congrégation, μέγας οἰκόνομος, au couvent principal, et cet administrateur veillait à la vente de ces produits, à l'achat des matériaux et à la distribution des provisions. Les moines demeuraient à deux ou trois dans une même cellule et ne se réunissaient que pour la prière et le repas. Ce repas, naturellement frugal, se prenait dans le plus rigoureux silence, et les moines, pour ne pas se voir, se couvraient la tête de leur capuchon de grosse toile (*cucullus*). Leurs épaules étaient couvertes d'une peau de chèvre, nommée *mêloté*. Le premier et le dernier jour de la semaine les moines recevaient généralement la sainte communion. Quand un frère mourait la communauté faisait des prières, l'on offrait le saint Sacrifice pour lui.

L'admission dans l'ordre, dont n'étaient pas exclues même les personnes d'une constitution faible, si elles dénotaient d'ailleurs une vraie vocation, avait lieu, après une sévère épreuve (noviciat), par la prise d'habit et le vœu d'observer la règle. Pachôme ne permit à aucun de ses moines d'être prêtre, afin d'éviter l'orgueil et l'envie, et lui-même refusa, par humilité, le sacerdoce. Toutefois il admit des prêtres dans son couvent et les autorisa à remplir leurs fonctions sacrées. Outre les monastères qu'il avait fondés Pachôme bâtit, à la demande de Sérapion, évêque de Tenthyre, non loin de ce siége, une église pour de pauvres bergers, et il y remplit, pendant quelque temps, les fonctions de lecteur, à la grande édification des assistants.

Ces travaux, le don des miracles et des prophéties dont jouissait Pachôme répandirent son nom dans les contrées les plus éloignées, lui valurent l'estime, et, en 333, la visite du grand S. Athanase (1), dont Pachôme partageait le zèle contre l'arianisme et toute espèce d'hérésie.

Une accusation calomnieuse dont notre saint fut l'objet, en 348, et qui l'obligea à paraître devant un synode à Latapolis, mit dans un jour plus éclatant son innocence, son irrécusable sainteté. La même année la peste enleva une centaine de ses moines. Pachôme lui-même fut atteint par l'épidémie, et, après quarante jours d'une maladie douloureuse, il termina sa longue carrière de vertus et de travaux. L'œuvre qu'il avait créée prospéra merveilleusement. Son ordre comptait déjà, au milieu du cinquième siècle, 50,000 moines, et subsista en Orient jusqu'au onzième siècle.

Anselme, évêque de Havelberg, raconte que, en 1137, il avait vu encore, dans un couvent de Constantinople, cinq cents religieux suivant la règle de Pachôme. Nous avons une biographie du saint écrite peu après sa mort par un de ses moines.

(1) *Voy.* ATHANASE.

Cf. Hélyot, *Hist. des Ordres monast. religieux et chevaleresques*, t. I; Henrion-Fehr, *Hist. univ. des Ordres religieux*, t. I, p. 17; Néander, *Hist. univ. de la Religion et de l'Église chrét.*, t. II, P. 1, p. 504.

HITZFELDER.

PACIEN (S.). On a peu de renseignements sur la vie de ce saint. Il descendait d'une noble famille espagnole. Il était marié. Son fils, Flavius-Lucius Dexter, à qui S. Jérôme dédia son *Catalogue*, était, du temps d'Honorius, préfet du prétoire (1). Pacien entra dans l'état ecclésiastique et devint évêque de Barcelone. Il mourut sous Théodose (v. 370), dans un âge très-avancé, universellement estimé pour sa vertu et son éloquence. Il composa, au dire de S. Jérôme, plusieurs ouvrages. On n'en a conservé que trois *lettres*, une homélie sur la Pénitence, *parænesis ad Pœnitentiam*, et un sermon sur le Baptême, *sermo de Baptismo*. Les trois lettres furent adressées en réponse à une lettre du Novatien Sempronien, qui ne connaissait point personnellement Pacien, mais qui l'avait provoqué à expliquer la doctrine catholique. Pacien justifie d'abord le nom de Catholique; puis il décrit, en particulier, les sacrements de Baptême, de Confirmation et de Pénitence. La troisième lettre est assez longue; elle renferme trente-sept chapitres. Ces opuscules sont écrits avec beaucoup d'esprit, parfaitement rédigés, et Du Pin les nomme avec raison des chefs-d'œuvre dans leur genre. Un autre opuscule de S. Pacien, intitulé *Cervus* ou *Cervulus*, est cité au commencement de l'*Homélie* et dans le *Catalogue* de S. Jérôme; mais il ne nous est point parvenu. Il paraît avoir été dirigé contre certains plaisirs, certaines distractions, qui étaient ainsi nommés et qui étaient d'usage au commencement du siècle (1).

(1) Hier., *Vir. ill.*, 132. C. Ruf., I, 24.

Les écrits de Pacien ont été, pour la première fois, publiés par Tilius, Paris, 1537. On les trouve dans la *Bibl. max. PP.*, Lugd., t. IV; dans Galland, t. VII; dans Migne, t. XIII, p. 1051-1094; Tillemont, *l. c.;* Du Pin, *Bibl.*, II, 101; *Acta Sanctorum*, 9 mars.

REUSCH.

PACIFICA. *Voyez* CASUISTIQUE.

PACTE CALIXTIN. *Voyez* CONCORDAT.

PADERBORN, un des évêchés que fonda Charlemagne pour propager et consolider le Christianisme parmi les Saxons. Dès 777 ce prince avait fait bâtir une église à Paderborn, qui était alors encore un endroit assez insignifiant. A la diète de Lippspringen, en 780, il érigea le diocèse de Paderborn, avec l'assentiment du Pape, et en confia provisoirement l'administration à l'évêque de Wurtzbourg. Herstelle, près du Wesser, devait être la résidence épiscopale.

En 795 Paderborn eut son premier évêque; ce fut *S. Hathumar*.

La ville s'étant rapidement accrue par les visites qu'y faisait Charlemagne et les nombreuses diètes qui s'y réunissaient, elle devint la résidence de l'évêque. Le diocèse appartenait à la circonscription métropolitaine de Mayence. On y unit l'évêché de Schider et une partie de celui de Burabourg (2). Hathumar commença la construction de la cathédrale. Le Pape Léon III vint, sous son épiscopat, à Paderborn pour réclamer le secours de Charlemagne. Il consacra un autel dans la cathédrale et fit la dédicace de plusieurs églises. Hathumar mourut en 815.

2. Il eut pour successeur S. *Badu-*

(1) *Voir* Tillemont, *Mém.*, 8, 539.
(2) *Voy.* BURABOURG.

rad, né en Saxe comme son prédécesseur, mais élevé à Wurtzbourg, dont il était chanoine. Il acheva la construction de la cathédrale et de son couvent, vécut en communauté avec son clergé, et fonda l'école monastique, qui parvint, de son vivant, à une grande prospérité. Il distribua le diocèse en paroisses, construisit de nombreuses églises, et fit transporter de Mans à Paderborn, par l'entremise de son archidiacre, S. Meinolph, et du prêtre Ido, les reliques de S. Liborius (1), patron du diocèse. Ce fut sous son épiscopat que fut fondée la célèbre abbaye de Bénédictins de Corbie (2) et que se développèrent le couvent de femmes de Bödeken, créé par Meinolph en 837, converti, en 1409, en un couvent de chanoines réguliers, sécularisé en 1803 (3), et le couvent de Herford. S. Badurad mourut après un épiscopat de quarante-quatre ans, en 859.

3. Son successeur, *Luthard* (859-886), fonda l'abbaye de religieuses de Neuenheerse, et obtint de Charles le Gros, en faveur du clergé, le droit d'élire son successeur. Il mourut en odeur de sainteté.

4. *Biso* (886-908) fut, par conséquent, élu par le clergé. Il assista, en 888, au concile de Mayence, et, en 895, à une assemblée près de Tribur; exhuma les ossements de S. Badurad et de S. Meinolph, et fit rédiger, par le prêtre Ido, une biographie de S. Liborius.

On peut, dans la longue série des évêques de Paderborn, remarquer les suivants :

9. *Réthar* (983-1009). En l'an 1000 la cathédrale, le couvent annexe et une grande partie de la ville furent la proie d'un incendie; la plupart des documents authentiques disparurent; mais l'empereur Othon III renouvela et ratifia les droits et les possessions de l'évéché, notamment le droit de libre élection. La femme de l'empereur Henri II, sainte Cunégonde, fut, en 1002, couronnée à Paderborn par l'archevêque de Mayence, Villigis. L'empereur et l'impératrice furent les bienfaiteurs du diocèse. Après la mort de Réthar des députés de l'Église de Paderborn vinrent prier l'empereur de nommer l'évêque.

10. L'empereur envoya *Meinwerk*, son cousin et son aumônier, qui régit l'Église de Paderborn de 1009 à 1036, et fut, à juste titre, nommé le second fondateur de l'évêché (1).

16. *Bernard Ier*, d'Oesede ou de Dissede (1127-1160), créa plusieurs couvents et mit dix ans à bâtir la cathédrale actuelle. En 1133 il accompagna l'empereur Lothaire à Rome, où le Pape l'honora du *rational* (manteau violet), qui, depuis lors, est le vêtement solennel des évêques de Paderborn.

18. Sous l'épiscopat de *Sifrid* (1178-1186) Paderborn entra en rapport plus direct avec Cologne, les archevêques de cette ville étant devenus, après la déposition de Henri le Lion, ducs de Westphalie. Plusieurs des évêques qui succédèrent à Sifrid eurent de vifs démêlés avec Cologne.

21. *Olivier* (1224), savant gentilhomme westphalien, chanoine de Paderborn et écolâtre de Cologne, prêcha, en 1210, une croisade contre les Albigeois, en 1215 et 1216 une croisade contre les Turcs. Il prit part lui-même à la croisade contre les Turcs, dirigea avec habileté et bonheur le siége de Damiette, et rédigea une histoire de ce siége et du royaume de Jérusalem, de 1095 à 1218 (2). Il présida un synode

(1) *Voy.* LIBORIUS.
(2) *Voy.* CORBIE.
(3) Cf. *S. Meinolph et le couvent de Bœdeken*, dans l'*Annuaire du clergé de Westphalie*, 1851, n. 5 et 6.

(1) *Voy.* MEINWERK.
(2) *Voir* dans Eccard, *Corp. hist. medii ævi*, I, 2.

diocésain dans lequel il fit réunir les décrets synodaux antérieurs et les coutumes du pays, partit bientôt après pour Rome, fut créé cardinal-évêque de Sabine, et renonça, en 1225, à l'évêché de Paderborn. Il mourut probablement en 1227 (1).

22. *Willebrand*, comte d'Oldembourg, fit aussi une croisade dont il laissa un récit (2). Au bout de deux ans d'épiscopat il fut élu évêque d'Utrecht (1227) et renonça à son premier siége. Il s'opposa à l'abolition de la vie commune du clergé de la cathédrale, communauté qui, toutefois, cessa sous l'administration de son successeur,

23. *Bernard IV*, comte de la Lippe (1227-1247). A cette époque le chapitre comptait vingt-quatre chanoines qui se partageaient les biens, les prébendes et les archidiaconés du diocèse.

24. *Simon Ier*, comte de la Lippe (1247-1277), et ses successeurs immédiats eurent de longs démêlés avec les archevêques de Cologne et la ville de Paderborn.

30. *Henri III*, de Spiegel de Desenberge (1360-1380), abbé de Corbie et coadjuteur de son prédécesseur, Baudouin, fut le premier évêque de Paderborn nommé par le Pape (Innocent VI). Il fut, comme ses successeurs immédiats, plus homme de guerre et prince qu'évêque.

33. *Jean*, comte de Hoya, ayant échangé le diocèse de Paderborn contre celui de Hildesheim (1399), eut pour successeur, élu par le chapitre, Guillaume, duc de Berg. Le Pape Boniface IX, ne voulant pas reconnaître cette élection, donna le siége à un Italien.

34. C'était *Bertrand*, chanoine de Ravenne, qui vint à Paderborn et fut si mal reçu par les chevaliers et les bourgeois qu'au bout d'un mois il abandonna la ville. Il fut arrêté par les gens du duc Guillaume et renonça à l'évêché.

35. *Guillaume*, quoique âgé seulement de vingt ans, fut alors confirmé par le Pape. Il eut de nombreux démêlés, entre autres avec la ville même de Paderborn. Lorsqu'en 1414 Théodoric de Meury devint archevêque de Cologne, les habitants de Paderborn le demandèrent à titre d'administrateur; Guillaume, qui n'avait pas reçu les ordres sacrés, s'entendit avec lui, renonça à l'évêché et se maria.

36. *Théodoric III* (1415-63) conserva le titre d'administrateur de Paderborn; il chercha à réunir à perpétuité ses deux diocèses, mais il échoua devant la résistance du chapitre et des états de Paderborn. La guerre et d'inutiles prodigalités l'endettèrent. Il chargea la Westphalie d'impôts pour s'acquitter. Le mécontentement général suscita la guerre dite de Soest (la ville de Soest était le foyer de l'opposition), et cette guerre, qui dura jusqu'en 1449, entraîna d'affreux désastres. Ce fut sous son administration que moururent Gobelin Persona (1), écrivain connu, dans le couvent de Bödeken, et Dietrich de Niem (Nieheim, dans le diocèse de Paderborn) (2). Depuis lors il arriva fréquemment que Paderborn eut pour administrateur l'évêque d'un autre diocèse.

38. Déjà le second successeur de Théodoric, *Hermann Ier*, landgrave de Hesse, était en même temps archevêque de Cologne.

39. *Éric*, duc de Brunswick (1508-32), prince énergique, s'opposa vigoureusement au protestantisme naissant, qui, dès l'origine, eut des partisans dans Paderborn.

40. Malheureusement il eut pour successeur le misérable *Hermann II*,

(1) Cf. *Gaz. cath. de Munster*, 1851, cah. 2.

(2) Dans Léo Allatius, *Symmicta*, Colon., 1653.

(1) *Voy.* Persona.

(2) *Voy.* Niem.

comte de Wied, archevêque de Cologne (1). Le protestantisme trouva des adhérents dans Paderborn, Soest, Höxter, Waldeck et Lippe. Hermann le combattit d'abord, mais en 1545 il ordonna l'abolition de tous les usages catholiques dans toutes les églises du diocèse; le chapitre et les états résistèrent, et, deux ans après, Hermann fut déposé.

41. Son successeur, *Rembert* de Kerssenbrock (1552-68), évêque catholique, ardent et vigoureux, parvint à ramener, pour quelque temps, à l'Église les contrées infidèles; mais, après les traités de Passau (1552) et d'Augsbourg (1555), Lippe, Waldeck et quelques localités des frontières apostasièrent. A Paderborn même un curé défectionnaire, Martin Hoitband, intrigua en faveur du protestantisme. Il fut chassé par l'évêque, mais rentra dans sa cure après la mort du prélat.

42. *Jean II*, comte de Hoya, évêque de Munster et d'Osnabruck (1568-74), excellent jurisconsulte, qui avait été président du tribunal de l'empire à Spire, expulsa derechef le curé rebelle, qui se rendit à Soest, d'où déjà tous les Catholiques avaient été bannis. Jean chassa de même, d'autres endroits, les prédicateurs protestants, fit promulguer les décrets du concile de Trente (1571) et introduisit le catéchisme romain dans le diocèse.

43. *Salentin*, comte d'Isenbourg, était archevêque de Cologne depuis sept ans, lorsque, en 1574, il devint prince-évêque de Paderborn. Il rendit, sous beaucoup de rapports, des services au diocèse, notamment par la création et la surveillance des écoles (le gymnase de Paderborn porta le nom de l'évêque pendant quelque temps). Salentin n'avait pas reçu les ordres majeurs; en 1577 il renonça à ses deux siéges et se maria pour ne pas laisser s'éteindre la famille d'Isenbourg.

44. Son successeur, *Henri IV*, duc de Saxe-Lauenbourg (1577-1585), était publiquement Luthérien et concubinaire. Il était déjà archevêque de Lauenbourg et administrateur d'Osnabruck, et cherchait encore à accaparer l'évêché de Munster, aspirant, selon toute apparence, de même que son ami Gebhard, de Cologne, à se créer, de tous ces évêchés, une principauté temporelle. Quelques curés prêchaient ouvertement le protestantisme; mais, malgré les efforts de l'évêque, le chapitre demeura fidèle à la foi antique et appela les Jésuites à prêcher dans la cathédrale et à enseigner au gymnase. Henri, revenant, le dimanche des Rameaux 1585, d'un prêche protestant, tomba de cheval et mourut quatorze jours après.

45. Il fut remplacé par l'excellent *Théodore* de Furstenberg (1585-1618), ancien prévôt de la cathédrale de Paderborn. Il créa, en 1596, un collége de Jésuites; en 1612, un noviciat (où plus tard le célèbre Athanase Kircher fut novice), et, en 1614, une université, composée des facultés de théologie et de philosophie, laquelle fut approuvée par le Pape Paul V et l'empereur Matthias (le gymnase et le séminaire se nomment encore de nos jours *Theodorianum*). Les Capucins obtinrent également un couvent à Paderborn. Ce fut surtout par les efforts des Jésuites que la foi catholique fut rétablie dans le diocèse. Le parti protestant de la ville, dirigé par le bourgmestre Wichard, succomba après une longue lutte. Le pays eut beaucoup à souffrir des invasions des Hollandais et de ses agitations intérieures. Néanmoins Théodore parvint, par son économie et sa sage administration, à éteindre les dettes du diocèse.

46. *Ferdinand Ier*, duc de Bavière,

(1) *Voy.* WIED.

coadjuteur de Théodore depuis 1612 (1618-50), était en même temps prince-électeur de Cologne, évêque de Liége et de Munster, et administrateur de Hildesheim. C'est de son temps qu'eut lieu la guerre de Trente-Ans; le diocèse fut horriblement ravagé et alternativement occupé par les Hessois, les Suédois, les impériaux. En 1622, il fut complétement pillé par Christian, duc de Brunswick, surnommé le Fou, qui enleva, entre autres, de la cathédrale le précieux reliquaire de S. Liborius, dont il fit faire une monnaie portant pour inscription : *Ami de Dieu*, *ennemi des prêtres*. Il fit cadeau des reliques à la comtesse palatine, Christine, qui les rendit plus tard à Paderborn. Les Suédois donnèrent, à titre de possession héréditaire, au landgrave de Hesse, la principauté de Paderborn, avec l'abbaye de Corbie, les villes de Munster et de Fulde. La paix de Westphalie restitua, en 1648, au diocèse son indépendance et son territoire, grâce à l'intervention du roi de France, que le chapitre de la cathédrale avait disposé en sa faveur.

Ferdinand ne survécut que deux ans à la paix de Westphalie. Sous son épiscopat le P. Frédéric Spée, Jésuite, exerça son actif ministère dans le diocèse. Le couvent des Capucines fut fondé à Paderborn en 1628.

47. *Théodore-Adolphe* de Reck (1650-61) tâcha d'améliorer la situation du diocèse par une administration sage et économe; il protégea les écoles et appela dans le diocèse les Franciscains et des religieuses françaises.

48. *Ferdinand II*, de Furstenberg (1661-83). En 1652 le cardinal Chigi l'attira à Rome, où il vécut dans le commerce des lettrés, estimé lui-même en qualité de savant et de poëte. Il fut le premier étranger élu président de l'académie de Rome. Lorsque Chigi devint Pape (Alexandre VII), il le nomma camérier, L'évêque rendit d'éminents services à son diocèse et à l'Église, notamment par la fondation du grand fond des missions, dit de Ferdinand, qui entretenait trente-six missionnaires destinés au diocèse, aux contrées voisines, au nord (Hambourg, Holstein, Jutland), dont Ferdinand était légat apostolique, à la Chine et au Japon. Il soutenait aussi par ses générosités les savants et les artistes et ranima l'industrie languissante. On a souvent réédité, et on a dernièrement fait paraître traduits en allemand par Micus, les *Monumenta Paderbornensia*, publiés pour la première fois par Ferdinand, à Neuhaus, 1669.

51. *Clément-Auguste*, duc de Bavière (1718-61), devint évêque de Paderborn à dix-neuf ans; il était en même temps électeur de Cologne, évêque de Munster, d'Osnabruck et de Hildesheim, et grand-maître de l'ordre Teutonique à Mergentheim. Durant les dernières années de son gouvernement le pays souffrit beaucoup de la guerre de Sept-Ans. Après sa mort Ferdinand de Brunswick empêcha l'élection de l'évêque, qui n'eut lieu qu'à la suite d'un interrègne de deux ans.

52. *Guillaume-Antoine* d'Assebourg (1763-82) contribua efficacement au bien-être matériel du pays. Sous son administration furent abolis les derniers restes des tribunaux secrets (*Vehmgericht*). Après l'abolition de l'ordre des Jésuites l'évêque prit possession des colléges de Paderborn et de Büren, déclara leurs biens fonds des écoles et en confia l'administration aux Jésuites, à titre de prêtres séculiers.

53. L'avant-dernier prince-évêque fut *Frédéric-Guillaume* de Westphalie (1782-89), qui était en même temps évêque de Hildesheim.

54. Le dernier fut *François-Égon* de Furstenberg. La paix de Lunéville et le recez de la députation de l'empire

du 23 novembre 1802 attribuèrent la principauté ecclésiastique de Paderborn au roi du Prusse, qui en prit possession le 3 août par le major général L'Estocq. L'organisation des États et l'ancienne division furent abolies, et le pays fut partagé en cercles, qui formèrent une partie du district gouvernemental de Minden.

La bulle *de Salute animarum*, du 16 juillet 1821, rétablit le diocèse de Paderborn comme suffragant de Cologne et en détermina la circonscription. Le chapitre, d'après cette bulle, se compose d'un prévôt, d'un doyen, de huit chanoines titulaires, de quatre chanoines honoraires et de six vicaires. La dignité de prévôt et les canonicats qui viennent à vaquer durant les mois impairs sont à la nomination du Pape; la dignité de doyen et les canonicats vacants durant les mois pairs appartiennent à la nomination de l'évêque. La bulle *de Salute* ajouta à l'ancienne circonscription du diocèse plusieurs doyennés des diocèses de Cologne, d'Osnabruck et de Mayence, les cures de la province de Saxe et quelques autres portions de territoire plus petites. Mais cette nouvelle circonscription ne devait être réalisée qu'à la mort du dernier prince-évêque, François-Égon, lequel mourut le 11 août 1825. Le diocèse comprend maintenant l'ancien évêché de Paderborn et le chapitre de Corbie, le duché de Westphalie, les comtés de Rietberg, le cercle de Reckenberg, le territoire d'Erfurt et d'Eichsfeld, les paroisses du duché de Magdebourg, des principautés d'Halberstadt, Minden et Siegen, les comtés de la Marche, de Ravensberg et de Rhède; les paroisses de Stendal, dans la vieille Marche, et, hors de Prusse, les paroisses des principautés de Waldeck et de Lippe-Detmold, formant ensemble 800 milles carrés et comprenant 538,000 Catholiques. Le diocèse est divisé en deux parties, formées par les anciens diocèses de Fulde et de Hildesheim; la partie occidentale (qui a 280 milles carrés et 422,000 Catholiques) embrasse les cercles des gouvernements westphaliens de Minden et d'Arnsberg et les principautés de Waldeck et de Lippe-Detmold. La partie orientale (ayant 520 milles carrés et 116,000 Catholiques) comprend la province de Saxe. Le diocèse compte 393 paroisses et stations; dans le cercle de Minden, 12 doyennés, 132 cures; dans celui d'Arnsberg, 15 doyennés, 162 cures; Erfurt, 77 cures; Magdebourg, 17; Mersebourg, 1; Waldeck, 2; Lippe-Detmold, 2. Le cercle d'Erfurt a un tribunal épiscopal, la principauté d'Eichsfeld un commissariat épiscopal, à Heiligenstadt. Les cures et les missions du cercle de Magdebourg et de Mersebourg sont subordonnées au commissaire épiscopal de Magdebourg. Ce sont des missionnaires qui sont chargés du culte divin dans quatorze localités de la province de Saxe. Le diocèse compte plus de 800 prêtres.

Il y a à Paderborn un grand séminaire, *seminarium Theodorianum*, un petit séminaire, un gymnase catholique, une école normale d'institutrices, un orphelinat, et, en outre, 2 gymnases catholiques, 4 progymnases et 2 écoles normales.

Les Franciscains de la stricte observance ont, dans le diocèse, 3 couvents, à Paderborn, Rietberg et Windenbruck, formant, avec 3 couvents situés hors du diocèse, la province de la Sainte-Croix. Il y a, en outre, un couvent de la congrégation de la Sainte-Vierge *ad S. Michaelem* (religieuses françaises), à Paderborn; un couvent d'Ursulines à Erfurt; la maison-mère des Sœurs de charité de Saint-Vincent de Paul à Paderborn, avec 9 maisons affiliées, et une maison de Sœurs de Charité chrétienne, qui élève les aveugles.

Le premier évêque du diocèse nouvellement circonscrit a été Frédéric-Clément, baron de Ledebur-Wicheln († 30 août 1841). Il a eu pour successeur Richard Dammers (25 août 1842; † 11 octobre 1844), auquel a succédé François Drepper, élu le 11 janvier, intronisé le 13 juillet 1845.

Cf. Schaten, *Annales Paderbornenses*, Neuhus, 1693; Bessen, *Hist. du diocèse de Paderborn;* Ersch et Gruber, etc., *Annuaire de l'évêché de Paderborn de* 1849.

REUSCH.

PADOUE (DIOCÈSE DE). 1. Le Grec Prosdocimus, disciple de l'apôtre S. Pierre, fut envoyé, suivant une antique tradition, sous l'empereur Claude, pour annoncer l'Évangile dans les environs de Padoue (48 apr. J.-C.). Il atteignit l'âge de cent treize ans et ne mourut qu'en 141.

2. S. Maxime († 166) dirigea pendant vingt ans l'Église fondée par Prosdocimus.

3. S. Fidencius, Arménien, ne fut évêque que deux ans et mourut martyr. Son existence est toutefois contestée.

4. Il en est de même de celle du quatrième évêque, Calporiano († 175).

5. Proculus tint ce siége de 175 à 182.

Paul, le 15e évêque, vécut dans un temps de paix. Il érigea une église sous le titre de Sainte-Sophie, et elle devint la première cathédrale (327).

Vérus, en mourant (342), laissa la ville entièrement chrétienne.

En 399 les empereurs Arcade et Honorius datèrent de Padoue une loi qui ordonnait de soumettre au jugement de l'évêque tout ce qui concernait la religion.

Le bienheureux Sévérien († 427) concourut, en 421, à consacrer la première église de Venise.

Sous Béraulus Padoue fut ravagé par Attila. L'évêque s'enfuit à Malamocco. Le Pape Léon Ier l'autorisa à y transférer sa résidence épiscopale; plus tard le siége fut établi à Chioggia.

L'évêque Cyprien demeura à Malamocco (457-495), et Virgile retourna à Padoue. La cathédrale de Sainte-Sophie fut restaurée, l'église de Sainte-Justine commencée. Padoue eut beaucoup à souffrir de Totila, roi des Goths, et fut plus tard de nouveau ravagé par les Lombards. Aussi les évêques Félix III (594-601) et Audacius (620) résidèrent-ils à Chioggia, tandis que Tricidius Fontana, 34e évêque, revint, en 646, à Padoue, qui s'était relevé. Il bâtit une nouvelle cathédrale, qu'il dédia à la Ste Vierge.

Le Lombard Rotharis contraignit la ville de Padoue à recevoir un Arien pour évêque. L'évêque orthodoxe Berguald (jusqu'en 660) se retira à Chioggia et ne revint dans sa ville épiscopale que sous le roi Aribert.

Durant l'épiscopat de Roding (756) on construisit l'église de Sainte-Justine. Charlemagne concéda au clergé la liberté d'élire ses évêques, et institua des conseils composés d'évêques, d'abbés, de grands vassaux, etc., etc.

Luitald (808) concourut, après la mort de S. Paulin d'Aquilée, à l'élection de Maxence (1).

Roscius ou Rorius, un Frank (871), fit concourir les empereurs Lothaire et Louis II à la prospérité de son église. Il joignit à l'église Sainte-Justine, devenue le lieu de sépulture de beaucoup d'évêques, un monastère de Bénédictins du Mont-Cassin, auquel il légua ses biens, après avoir bâti, non loin de là, un hôpital et un hospice pour les étrangers. Il mourut, après une carrière glorieuse, en 871.

Sous Osbald (905), sous le Pro-

(1) Cf. Capelletti, *le Chiese d'Italia*.

vençal Ébo (911) et sous Sibico, qui, en 911, avait obtenu de Bérenger la ratification de tous les droits et possessions antérieurs de l'évêché, on vit, à plusieurs reprises, paraître les Hongrois, qu'on ne parvint à tenir éloignés qu'au moyen d'un tribut. Sibico obtint, dans ses dernières années (924), du roi Rodolphe, une lettre qui ratifiait tous ses droits.

Hildebert, le 61e évêque, présida, en 955, un synode diocésain, notamment contre les Ariens. Il institua la dignité d'archiprêtre dans sa cathédrale et fit don au chapitre de biens considérables et de priviléges importants.

Gauslin Transalgardus eut une administration aussi longue que brillante (964-1010). L'empereur Othon Ier lui accorda des lettres de grâce qui confirmaient les donations et les droits antérieurs et lui conféraient de nouveaux priviléges. Gauslin rétablit et agrandit le couvent et les propriétés de Sainte-Justine.

Urso, un Frank ou un Allemand (64e évêque), administra jusqu'en 1030. Il fonda et dota, vers 1026, le couvent des religieuses de Saint-Pierre. Aux religieuses de Saint-Étienne il accorda les dîmes d'Este.

Le bienheureux Bernard Maltraversa occupa le siége jusqu'en 1059, découvrit plusieurs corps saints, et obtint de l'empereur le droit de battre monnaie.

Ulric (1083), sous l'épiscopat duquel on trouva le corps de S. Daniel, diacre du premier évêque de Padoue, bâtit une église en l'honneur de ce saint. Les Vénitiens construisirent, sous le même vocable, en 1064, le couvent et l'église de Saint-Nicolas du Lido (1). Ulric assista, en 1078, à un concile de Rome, et, en 1079, se rendit, en qualité de légat du Pape, auprès de l'empereur Henri IV. L'empereur ne voulut voir en lui qu'un ennemi, mit à sa place un intrus nommé Chilon, auquel il concéda les droits de seigneur (signor) de Padoue et de son territoire, tandis qu'un diplôme de 1090 déclarait Padoue ville libre.

Après la mort d'Ulric Chilon devint évêque légitime et vécut dans la meilleure intelligence avec son Église. L'impératrice Berthe fit sentir les effets de sa munificence à la cathédrale. Le 3 janvier 1117 la cathédrale et l'église de Sainte-Justine furent renversées par un tremblement de terre.

Les chanoines, en vertu du droit qu'ils avaient de nouveau obtenu, par une convention datée de Worms (1122), se réunirent pour élire un évêque et se partagèrent entre deux candidats. Une députation envoyée à Rome et dirigée par l'archiprêtre Bellinus alla demander au Saint-Siége la solution du différend. Calixte II élut Bellinus, et la paix fut rétablie. Dès la première année de l'épiscopat de Bellinus (1124) la construction de la nouvelle cathédrale fut achevée. Le prélat assista au synode de Latran de 1139 et mourut martyr en 1149 : des chiens, qu'un bourgeois de Pavie avait excités contre lui, le mirent en pièces. Depuis lors on l'invoqua dans les cas d'hydrophobie. Le Pape Eugène III le canonisa en 1151. On célèbre sa fête le 26 novembre.

Gérard Pomédella, autrefois professeur de droit de l'université de Padoue, découvrit les reliques de Ste Justine, et quelques reliques de l'apôtre S. Matthieu et de l'évangéliste S. Luc.

Padoue eut, jusqu'en 1174, deux consuls à la tête de son administration municipale. En 1175 ils furent remplacés par un podestat. Padoue demeura longtemps une république florissante; mais, au treizième siècle, la ville tomba entre les mains d'Ezzelin III, despote cruel, qui la dépeupla, en tua ou chassa les habitants, jusqu'au moment où il fut

(1) Cf. Ughelli, *Italia sacra*, A. v.

renversé (1256). Toute la race des Romano fut anéantie (1).

En 1261 l'université de Padoue eut, dit-on, jusqu'à douze mille élèves.

En 1265 Vicence se soumit spontanément à la république de Padoue. En 1217 les Dominicains s'y établirent; en 1220 les Franciscains. En général, à cette époque, les couvents se multiplièrent beaucoup, et en 1225 S. Antoine fit son premier séjour à Padoue et y introduisit les Frères du tiers-ordre.

Sous Jacques Corrari (1229-1239) mourut S. Antoine de Padoue (2). Ses restes furent d'abord déposés, par l'évêque, dans l'église de Ste-Marie-Majeure, nouvellement restaurée. En 1236 les Ermites de Saint-Augustin s'établirent dans Padoue.

Après la mort de Jacques le siége demeura vacant près de douze ans, par suite des entraves qu'Ezzelin mit à l'élection d'un nouvel évêque.

En 1251 Jean-Baptiste Forzate, ou Transalgardo, fut élu, mais il ne put prendre possession de son église qu'en 1256. Il l'administra depuis lors pendant vingt-sept ans (1283), au grand profit de la ville et de l'État, qui parvinrent alors à l'apogée de leur prospérité. En 1300 les Carmélites se fixèrent à Padoue.

Le 74e évêque, Pagano della Torre (1319), rétablit la discipline dans son clergé et la concorde parmi son peuple. Il ne voulut pas se rendre au concile d'Aquilée, en 1307, parce qu'il prétendait, conformément à d'anciennes traditions, à la première place après le patriarche (3). Pagano se distingua aussi comme homme d'État et comme homme de guerre. Il défit, avec l'abbé de Sainte-Justine, Mussati, les habitants de Vérone. Il couronna, comme poëte, le frère de cet abbé, Albert Mussati, le célèbre historien. En 1350 un concile provincial fut tenu à Padoue, et le cardinal Gui Pisani, légat du Pape, qui avait été sauvé d'un grand péril par l'intercession de S. Antoine, transféra solennellement le corps de ce saint, en présence du patriarche et d'un grand nombre d'archevêques et d'évêques.

En 1363 Urbain V accorda, aux prières de François Carrara, l'érection d'une chaire de théologie dans l'université de Padoue.

Del Prato devint, en 1370, archevêque de Ravenne, cardinal en 1388. Il mourut à Rome en 1401 et voulut être enterré à Padoue, où il avait fondé le collége de son nom.

Étienne Carrara, fils du prince François, occupa le siége de cette ville jusqu'en 1406. A la chute de sa famille, Padoue s'étant spontanément soumis à Venise, Étienne s'enfuit à Rome, où il obtint successivement trois diocèses plus petits que le sien. Il mourut en 1449.

Pierre Dona, d'abord évêque-archevêque, régit l'Église de Padoue de 1428 à 1447. C'était un des plus savants jurisconsultes de son temps. Le Pape Eugène IV aimait à se servir de lui, et l'employa surtout contre les Pères de Bâle, dont il avait pendant quelque temps présidé l'assemblée.

Pierre Barbo, cardinal depuis 1440, évêque de Vienne depuis 1451, ne fut évêque de Padoue que pendant un an, résigna en 1460, se rendit à Rome, et fut élu Pape, en 1464, sous le nom de Paul II.

Pierre Foscari, cardinal depuis 1478, fut le 100e évêque de Padoue. Il mourut à Rome en 1485.

Pierre Barozzi, évêque de Bellune, devint évêque en 1487 et mourut en 1507. C'était un savant prélat, de mœurs saintes. Le Pape Pie III l'avait destiné

(1) Muratori, *Scr. rer. Ital.*, t. VIII et XII.

(2) *Voy.* ANTOINE DE PADOUE (S.).

(3) Cappel. de Rubeis, *de Monum. eccles. Aquil.*, c. 83.

au cardinalat. En 1491 il inaugura un mont-de-piété pour garantir les pauvres contre l'usure des juifs. Tous les contemporains de Barozzi en font l'éloge. Le sénat lui consacra un monument après sa mort.

Le cardinal François Pisani fut évêque de Padoue de 1524 à 1567. Sa générosité permit d'entreprendre la construction d'une nouvelle et magnifique cathédrale. En 1529 on inaugura l'hôpital des Orphelins de Nazareth. Le cardinal renonça à son siége et mourut à Rome, évêque d'Ostie, en 1570.

Nicolas Ormanetto, de Vérone, de l'école de S. Charles Borromée, prélat d'une grande science et d'une haute vertu, fonda, conformément aux décrets de Trente, un séminaire, et fit un grand nombre de legs pieux. Il mourut en Espagne, où le Pape Grégoire XIII l'avait envoyé en qualité de légat au roi Philippe II.

Frédéric Corner devint cardinal en 1583. Il réforma le peuple et le clergé, conformément au concile de Trente, à Bergame et à Padoue, dont il était simultanément évêque. La vie religieuse prit un vigoureux essor sous son épiscopat. Il mourut à Rome en 1590, durant le conclave qui élut Urbain VII. En 1599 fut bâti l'hôpital des mendiants; en 1603 on établit le ghetto (quartier fermé des juifs), et on prit diverses autres mesures d'ordre.

Le grand cardinal Grégoire Barbarigo dirigea pendant 33 ans le diocèse de Padoue, pour le salut des âmes et sa propre sanctification; il fut pour Padoue ce que S. Charles avait été pour Milan et mourut en 1697. Il fut déclaré vénérable en 1725, béatifié en 1761; sa mémoire se fait le 18 juin.

Charles Rezzonico, cardinal depuis 1737, devint en 1743 évêque de Padoue; il fut le bienfaiteur des pauvres, le modèle de toutes les vertus épiscopales, acheva la cathédrale et la dota richement. Après la mort de Benoît XIV il se rendit à Rome et fut élu Pape sous le nom de Clément XIII (1). Il se donna pour successeur Santi Véronèse, son vicaire général, et le créa cardinal en 1759. Celui-ci mourut en 1767.

Nicolas-Antoine Giustiniani, le 124e évêque de Padoue, moine bénédictin, d'abord évêque de Trécello, puis de Vérone, transféré à Padoue en 1772, reçut deux fois le Pape Pie VI, lors de son voyage à Vienne, posa la première pierre de l'hôpital, et fit, à l'âge de soixante-quatorze ans, paraître, avec une dédicace au Pape Pie VI, le catalogue des évêques de Padoue que nous avons sous les yeux : *Serie cronologica dei vescovi di Padova, alla Santità di N. Pio P. VI*, Padova, 1786 (2).

A cette époque s'ouvrit pour Padoue l'ère des spoliations, des confiscations, des commotions dont la révolution française donna partout le signal. On peut se faire une idée du pillage dont Padoue fut la proie par l'exemple de ce qui se passa dans la basilique de Saint-Antoine. La république de Venise, à son déclin, prit d'abord dans cette église des objets d'une valeur de 81,894 livres. La même année les Français enlevèrent ce qui restait : 6 candélabres en argent massif pesant 5,399 onces, une croix de pur argent pesant 1,573 onces, 86 chandeliers pesant 10,352 onces d'argent; tous ces objets furent remplacés par des objets en bois argenté. La lampe du Saint-Sacrement seule pesait 1,592 onces de pur argent; 52 lampes brûlaient dans la chapelle des Saints; la première était en or massif, pesant 361 onces et valant 42,000 francs : c'était un don du cardinal Barbarigo. La seconde lampe,

(1) *Voy.* Clément XIII.

(2) Cf. Ughelli, *Italia sacra*, et de nombreux écrits sur l'université de Padoue, dans Grævius Burmann, et dans Muratori, *Script. rer. Ital.*

également en or, était un don d'un patricien de Venise; une autre, en argent, provenait d'un duc de Bavière. La perte, sans le vol de Venise, monta à 20,116,010 francs, suivant d'autres à 38,305,446 francs. Et malgré cela les choses les plus précieuses du trésor des reliques furent sauvées, moyennant un don de 64,000 francs fait aux commissaires français. La paix de Campo-Formio donna Padoue, en 1797, à l'Autriche. La paix de Presbourg, de 1805, restitua Padoue au royaume d'Italie. Dans les années 1806 et suivantes les couvents furent abolis. L'évêque Giustiniani était mort en novembre 1796. La biographie de ce pieux prélat, qui se distingua comme écrivain, se trouve dans la *Biographie universelle*, et surtout dans l'ouvrage de Moschini, *Storia della Litteratura Veneziana*, II, 210.

Le 11 janvier 1807 Napoléon data de Varsovie un décret nommant évêque de Padoue le chanoine Dondi dell' Orologio. La même année toutes les confréries religieuses furent abolies, et tous les établissements de bienfaisance furent confiés à une administration laïque. L'évêque Dondi assista au concile national de Paris, de 1811, et durant toute cette année il sembla se montrer très-souple à l'égard de l'autorité impériale (1); mais il fut avéré, en 1815, qu'on avait substitué à l'adresse qu'il avait envoyée à Napoléon une pièce fausse qu'on avait publiée sous son nom (2). En 1814 Padoue revint aux Autrichiens. L'évêque Dondi († 6 octobre 1819) eut pour successeur Modeste Farina, né à Lugano le 18 mars 1771, dont le nom se trouve encore dans les annuaires de 1855. Sous son épiscopat on fit, le 2 avril 1826, la solennelle réouverture du couvent des Franciscains, près de l'église Saint-Antoine. Il a paru dernièrement, sur cette église, le magnifique ouvrage intitulé : *la Basilica di S. Antonio di Padova, descritta ed illustrata del Padre Bernardo Gonzali. M. C. Con Savole*. Padova, 1852, 2 vol. Cf. Gennari, *Annali della città di Padova*, 1804.

A côté de cette église on remarque la cathédrale, bâtie de 1524 à 1754, et l'église de Sainte-Justine, une des plus nobles et des plus belles de l'Italie, construite vers 1516. La ville de Padoue a, comme l'Italie en général, de nombreux établissements de bienfaisance. En 1834 il y avait dans son territoire cinq hôpitaux avec 3,648 malades, trois maisons de santé avec 837 habitants, 25 instituts de pauvres avec 2,022 individus.

En 1834 on comptait à Padoue 907 prêtres séculiers, 134 moines, 95 religieuses, distribués en 4 couvents d'hommes et 3 monastères de femmes. La population était de 286,812 âmes dans le district de Padoue, qui forme à peu près le diocèse.

Cf. *Almanaco per le provincie sogette all' imperio regio governo de Venezia per l'anno* 1832-1834; *Essai historique et statistique de la monarchie autrichienne*, Leipzig, 1834; *Statistique plus récente*, 1842.

GAMS.

PAGANISME (ETHNICISME, POLYTHÉISME). L'apôtre S. Paul nous explique l'origine du paganisme lorsqu'il dit: « Ayant connu Dieu, ils (les païens) ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâce; mais ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. Ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages, et ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible à l'image d'un

(1) Cf. Gams, *Hist. de l'Église du dix-neuvième siècle*, II, 320.

(2) *Voir* l. c., p. 365. Pacca, *Mém.*, t. V.

homme corruptible et à des figures d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds et de reptiles (1). » Ainsi S. Paul ne donne pas comme point de départ du paganisme un prétendu état de pure nature, dont l'humanité se serait peu à peu affranchie, pour s'élever par degrés jusqu'à la connaissance de Dieu, mais une connaissance positive de Dieu, qui s'est peu à peu obscurcie dans l'humanité à travers les diverses phases du paganisme. Celui-ci est, dans tous les cas, une chute, une décadence, un éloignement de la vérité connue. L'Apôtre désigne comme cause de cette chute le péché; après le péché la connaissance de Dieu que l'homme conserva ne fut plus une reconnaissance effective, puisque l'homme, en fait, se proclama seul Dieu en ne réalisant plus que sa propre volonté. Cette négation de fait commença avec la chute; le péché fut la source du paganisme; il fallait nécessairement que la corruption morale produite par le péché réagît sur la connaissance même de Dieu. Le péché entraîna non-seulement un affaiblissement de toutes les facultés naturelles de l'homme, mais la division et la contradiction entre ces facultés elles-mêmes. Dès lors les forces spirituelles et les forces sensibles de l'homme se développèrent, indépendantes les unes des autres. Mais les forces sensibles se développent plus tôt et plus rapidement que les forces spirituelles, celles-là prédominent facilement celles-ci et les gênent et les troublent de toute manière dans leur déploiement. La prédominance de la sensualité sur l'esprit croît à mesure que le péché s'accroît lui-même dans chaque homme et dans l'humanité entière. L'homme finit par devenir complétement matériel. Ne sachant plus aimer et estimer que les biens sensibles, il perd le sens des choses spirituelles, il les oublie entièrement, ou, s'il ne peut les oublier, il les rabaisse au niveau de son imagination grossière.

Dès lors l'homme ne peut plus conserver l'idée de Dieu dans sa pure spiritualité; Dieu, dont il lui est impossible toutefois d'anéantir en lui-même la pensée, devient pour lui un objet sensible. Mais, sitôt que Dieu est confondu avec le monde sensible et borné, il perd son attribut le plus essentiel, il cesse d'être infini, et par là même il perd son unité; il devient un être individuel à côté d'autres individualités; la représentation du divin s'attache bientôt à telle ou telle de ces individualités du monde sensible, et de là naît le *polythéisme.* A la place de l'intelligence, qui doit concevoir et contempler Dieu se révélant à l'homme, se substitue l'imagination, celle de ses facultés qui est dans le rapport le plus intime avec sa vie sensible; l'imagination éparpille l'idée de Dieu dans des images multiples, et confond bientôt, dans ses créations fantastiques, la Divinité avec la nature et l'humanité elle-même (*mythologie*) (1).

L'homme matérialisé se confond avec la nature; ce n'est que par les progrès de son esprit, la culture de ses facultés spirituelles, qu'il peut se détacher du monde extérieur et sentir sa puissance et son indépendance en face de ce monde; c'est pourquoi l'idolâtrie est partout d'abord le culte de la nature (2), et ce n'est que peu à peu que les dieux prennent des formes humaines.

Comme la corruption de l'idée de Dieu était née de la perversion morale, cette idée fausse de Dieu devait, à son tour, miner complétement la base de la moralité, en dépravant radicalement la conscience. L'idée de la moralité ne re-

(1) *Rom.*, 1, 21-23.

(1) *Voy.* MYTHOLOGIE.
(2) *Voy.* IDOLATRIE.

pose que sur celle de la Divinité : Dieu est toujours l'idéal de la perfection morale. La Divinité est-elle dépouillée de sa perfection morale : la moralité de l'homme n'a plus de fondement, le vice lui-même peut devenir l'objet du culte religieux, et c'est le cas des religions naturelles. L'apothéose de la vie de la nature entraîne le déchaînement complet de la vie naturelle dans l'homme, et le penchant sexuel dans ses plus honteux excès devient le mystère primordial de la religion. Quelque profonde que nous puissions nous représenter la corruption de toutes les idées religieuses et morales dans le paganisme, nous ne pouvons méconnaître qu'à travers son développement éclate un reste de vérité, provenant de la connaissance antique et préalable de Dieu. L'homme, tel qu'il sortit du Paradis, quelle que fût la chute de ses facultés, était toujours un homme *élevé par Dieu*, et par conséquent il portait en lui le germe et l'instinct de la civilisation. Le premier homme fut comme le premier anneau d'une éducation traditionnelle; celle-ci rattacha plus ou moins toutes les races postérieures à l'homme primitif, n'abandonna jamais la culture intellectuelle à son propre mouvement, et, par conséquent, à la prédominance exclusive de la sensualité, mais elle réveilla la vie spirituelle dans l'homme en la prévenant et en la provoquant, elle lui communiqua une certaine indépendance, et empêcha les facultés destinées à la contemplation de s'éteindre dans les excès d'une sensualité effrénée.

Ce fut aussi par la voie de la tradition que se transmit, dans l'humanité, le souvenir, quoique obscur et corrompu, de la vérité religieuse primordiale. Sans doute cette tradition ne s'est conservée pure nulle part; elle s'est mêlée partout à des idées fausses, et néanmoins elle est restée le germe de la vérité au milieu de l'erreur, et, par conséquent, le point de départ d'une doctrine plus haute. Mais, même là où l'imagination, affranchie de l'antique tradition, créa sa mythologie, ses créations ne furent pas un jeu purement arbitraire; cette mythologie fut, d'une part, modifiée par les conditions de climat, de nationalité, et soumise, d'autre part, aux conditions de la nature humaine. Or la nature humaine n'est pas devenue entièrement mauvaise par le péché, et, comme elle est demeurée accessible au bien et au divin, le bon et le divin sont demeurés en germe en elle; elle sent ce qui lui manque, et la conscience d'une privation est toujours la conscience plus ou moins claire de l'objet dont on est privé. Si donc l'imagination créatrice ne peut, en général, exprimer que ce qui est préalablement caché dans la nature humaine, l'imagination, en créant la mythologie, ne peut se séparer de cette nature universelle; il faut que, malgré elle et à son insu, elle exprime les pressentiments religieux de l'humanité, et qu'ainsi elle préfigure la Révélation. Ce sont surtout les Pères de l'école d'Alexandrie qui ont reconnu ces reflets de la vérité révélée dans le paganisme, et ils les ont attribués à l'action universelle du Verbe dans l'humanité païenne, puisque, suivant la parole de S. Jean, « le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

De la manière dont naît le paganisme il résulte qu'il doit apparaître sous des formes très-multiples. Ce sont surtout les différentes nationalités, et, par conséquent, les éléments modifiant ces nationalités, tels que le climat, la position géographique, l'histoire, etc., qui ont déterminé les formes du paganisme. Toutes les religions païennes se divisent en deux classes : elles divinisent ou la nature ou l'homme, et dans les deux cas elles se développent à des degrés divers. Au plus bas degré la religion

naturelle est le simple sentiment d'une puissance aveugle dont l'homme dépend et qui réside indistinctement dans tel ou tel objet de la nature extérieure (*fétichisme*). A un degré plus élevé ce sont les grands phénomènes et les grandes forces de la nature qui sont divinisés, comme le soleil, la lune, la vie en général; et, ici, en personnifiant ces forces, on se rapproche déjà de la religion historique ou humaine. Enfin toute la nature est substituée, comme unité, à l'idée de Dieu, et, à ce degré, qui ne peut être que le résultat de la spéculation, le polythéisme devient *panthéisme* formel, comme dans les systèmes religieux des Chinois, des Indiens et des Persans.

La religion de l'histoire ou l'apothéose de l'homme apparaît quand l'homme acquiert la conscience de sa libre personnalité, en tant que puissance placée en face et au-dessus de la nature. Si, dans ce cas, il divinise la nature, il se la représente comme une personne, et son dieu est la personnification même des forces de la nature.

A un degré plus haut encore il divinise l'homme, l'homme devient Dieu : de là le culte des héros; et, enfin, l'esprit se développant de plus en plus, la réflexion s'empare de ce système et en développe de nouvelles idées qui constituent un système de religion spéculative. Mais on ne peut suivre chez aucun peuple ce développement à travers tous ses degrés. Lorsque naît l'histoire des peuples proprement dite, ceux-ci nous apparaissent déjà à tel ou tel degré de la réalité historique, et nous n'assistons nulle part au progrès successif et réel du système.

Nous trouvons naturellement le plus bas degré de l'idolâtrie chez les peuples qui se sont le plus isolés de la marche progressive et universelle de l'humanité et qui vivent à l'état sauvage. Ainsi la religion des insulaires de l'Australie, des habitants de l'Afrique centrale, des Américains primitifs, des Finnois, des Lapons, est le pur *fétichisme*.

Les religions des anciens peuples qui se groupent, dans l'Asie occidentale, autour du foyer central de l'histoire de la civilisation, sont sans comparaison plus élevées.

Les peuples sémitiques, les Babyloniens, les Assyriens, les Syriens et les Phéniciens, ont une religion commune, quelle que soit la diversité des noms de leurs dieux et de leurs attributs. Le vieux monothéisme, qui ne se conserva purement que chez les Hébreux, se fit sentir, il est vrai d'une manière bien obscure, dans ces religions, dans l'idée d'un Dieu suprême, de *Baal* (le Seigneur). Le feu, la lumière, la chaleur, le soleil, principes de fécondité, sont compris comme l'essence de la nature et divinisés dans Baal (1). C'est pourquoi il paraît d'abord, dans Babylone, sous le nom de *Bel*, comme dieu du Soleil. Le *Moloch* (roi) (2), qui, chez les Ammonites, s'appelle aussi Milkolm, chez les Phéniciens Melkart (roi de la ville; Mélékertes, l'Hercule Syrien), ne diffère pas essentiellement de Baal. On lui offre des sacrifices humains. Baal apparaît aussi comme *Thamnus* (Adonis), qu'on honore tout ensemble par un jour de deuil et un jour de fête, durant lesquels on pleure d'abord sa mort et l'on se réjouit ensuite de sa résurrection. Mais, comme on adorait dans Baal la force génératrice de la nature, on était bien près de se représenter cette force naturelle elle-même concevant et enfantant, et, par conséquent, de reconnaître la distinction des sexes même dans la divinité.

Ainsi Baal fut représenté comme femme (ἡ Βάαλ, Βαάλτις), plus habituelle-

(1) *Voy.* Baal.
(2) *Voy.* Moloch.

ment sous le nom d'*Astartè* (Astaroth, Aschtoreth). Tandis que Baal est surtout représenté comme le dieu du soleil, la divinité féminine devient la déesse de la lune, et en même temps la déesse de la vie, la mère universelle. Elle apparaît aussi sous des noms divers et avec différents attributs; ainsi sous celui d'*Atargatis* (Darkéto), avec un corps de poisson, le poisson étant le symbole de la fécondité (on confond aussi avec Atargatis le dieu phénicien *Dagon*, qui est également figuré ayant un corps de poisson). On lui rendait à Babylone, sous le nom de *Mylitta*, un culte infâme. Chaque femme devait, une fois dans sa vie, se prostituer à un étranger, pour de l'argent, dans le sanctuaire de Mylitta. L'*Anaitis*, adorée en Arménie, n'était autre que Mylitta, ou Atargatis, ou Astartè, ou Baaltis. On voit moins clairement comment Astarté est devenue Sémiramis, Didon ou Élise à Carthage. Il faut encore rappeler chez les Phéniciens les *Pataïques*, qui étaient de petites statuettes d'idoles informes, qu'on plaçait sur les vaisseaux comme des dieux tutélaires. Originairement elles représentaient aussi Baal; plus tard ce furent des divinités spéciales, au nombre de sept, correspondant aux sept jours de la semaine.

La religion égyptienne est celle qui a le plus d'analogie avec le polythéisme sémitique. Ce ne fut d'abord que le culte des bêtes. On adorait les animaux domestiques utiles, le bélier, le mouton, le taureau, la vache, le bouc, la chèvre, le chien, le chat; puis on y ajouta les animaux dangereux et nuisibles, le crocodile, le veau marin, l'ours, le loup, le serpent, et enfin les animaux destructeurs de ces derniers, l'ibis et l'ichneumon, le vautour et la belette. A mesure que les Égyptiens se livrèrent davantage à l'agriculture ils adorèrent la vertu génératrice et productive de la nature dans la fécondité de la terre et l'influence des astres dont dépend cette fécondité. Ainsi les Égyptiens adorèrent spécialement le Nil, qui fertilise le pays par ses inondations, et l'apothéose du Nil devint le centre de la mythologie égyptienne. A ces divinités primitives se joignirent, plus tard, dans la mythologie, le bélier, adoré sous le nom d'*Ammon* dans Thèbes et dans l'oasis Schiwa, du désert libyen, le bœuf *Apis*, adoré dans Memphis, le bouc *Mendès* (le Pan égyptien). Parmi les astres le soleil fut adoré sous le nom de *Ra* ou *Phra* dans On (Héliopolis) et dans Hermonthis, et surtout dans la constellation du Chien, sous divers noms et sous la forme de divers animaux. Son principal nom est *Thot*, et comme tel il est le dieu de l'année; son image est le cynocéphale, ou le singe à tête de chien; les Grecs le comparent à Hermès. Le chien est représenté aussi, sous le nom de Sebak, par la figure d'un crocodile; comme *Anubis* (Anssu, Annussu en égyptien), avec la tête d'un chacal; sous le nom de *Typhon* (le Seth, Sothis égyptien) on honorait en lui l'auteur des débordements du Nil; dans le culte d'Isis et d'Osiris il apparaît comme un dieu destructeur, qui tue la nature par une chaleur desséchante et stérile.

Le mythe d'Isis et d'Osiris est la dernière expression de la véritable religion égyptienne. *Isis* (Hes en égyptien) est la fécondité de la nature, et se nomme, par ce motif, *Moyth* (mère); *Osiris* (Hesiri en égyptien) est le principe mâle de la fécondité, en face d'Isis; leur fils est *Horus* (Hr égypt.), c'est-à-dire la bénédiction, la récolte de l'année; leur fille est *Bubastis* (Pascht égypt.), la déesse de l'enfantement. Le mythe qui se rattache à ces divinités tire, sans aucun doute, son origine du culte sémitique d'Astarté et de Thamus. Typhon tue Osiris; Isis le pleure,

et cherche son cadavre, qu'elle trouve enfin; mais Typhon l'ayant déchiré en plusieurs morceaux, il est enseveli dans plusieurs endroits; et de là vient que dans son culte, comme dans celui d'Adonis, on déplore sa disparition; puis on célèbre avec joie sa réapparition, symbole de la vertu féconde de la terre, qui meurt et renaît annuellement. Avec ce mythe la déesse Astarté passa dans la religion égyptienne sous le nom d'*Athor*, en face de laquelle est le principe mâle, *Kneph* ou Knuphi, et tous deux se retrouvent dans *Neith* et *Phtha*. Les Ptolémées introduisirent *Sérapis* (Pluton) comme dieu de la chaleur fécondante de la terre, lequel se confondit plus tard avec Osiris.

Les religions de l'Asie orientale sont plus spiritualistes. La religion des Chinois repose sur des spéculations philosophico-naturelles; l'Être suprême (Schang-ti) est le *Tien* (le ciel), l'espace vide, totalité et indifférence de toutes choses, dont se développent, en se distinguant les uns des autres, les huit éléments fondamentaux du monde, l'éther, l'eau pure, le feu pur, le tonnerre, le vent, l'eau commune, les montagnes et la terre. Dans l'origine il n'y avait que deux partis dans la religion chinoise, dont l'un était plus pratique, l'autre plus spéculatif; ils se consolidèrent tous deux, le premier par l'école de *Lao-tsé* (de 600 à 523 av. J.-C.), et le second par celle de *Kong-tsé*, Confucius, qui vécut de 551 à 479. Kong-tsé formula la morale, qui était en même temps pour lui la doctrine de l'État. La piété, dans le sens le plus large du mot (hiao), est pour lui la vertu fondamentale; mais sa morale est destituée de tout élément religieux. L'utilité générale seule détermine la valeur des actions.

Il ne se prononce pas, dans ses ouvrages, sur l'Être divin, et l'on peut douter qu'il ait reconnu un Être tout-puissant au-dessus de la nature. En face de cet aride système pratique s'éleva la doctrine de *Tao-tsé*, disciple de Lao-tsé, plus spéculative dans ses tendances. Tous deux concevaient l'Être primordial comme la pensée primitive, qui renferme toutes les pensées et tous les êtres, sous le nom de *Tao*, c'est-à-dire la Raison; la naissance de toutes choses, émanant éternellement de Tao pour y rentrer incessamment et s'y perdre, est le thème fondamental de ce système. Il a par là une grande analogie avec le bouddhisme et n'est, à vrai dire, qu'un panthéisme idéaliste. La doctrine de Kong-tsé l'emporta, en Chine, sur celle de Lao-tsé; mais elle était par trop abstraite et trop nue pour le peuple : si bien que la religion primordiale prit un caractère plus polythéiste, et, outre le *Tien*, on adora les huit éléments ou *Kua* comme des dieux. Vers 65 apr. J.-C. le bouddhisme pénétra, sous le nom de religion de Fo, en Chine, et s'amalgama avec la religion populaire. Il résulta de cette alliance une foule de dieux nouveaux, et Kong-tsé et Lao-tsé furent honorés eux-mêmes comme des divinités, ainsi que l'était Bouddha.

Le bouddhisme était né dans les Indes, et c'est de là qu'en admettant les nombreuses modifications dont il est susceptible il s'était répandu à travers la Chine et la Cochinchine, le Tibet, Ceylan, Java, le Japon, la Mongolie et la Sibérie, et finit par être la religion de 295 millions d'âmes. C'est Bouddha qu'on dit le fondateur de cette religion; mais on ne peut dire quand il vécut. Les données varient de 2000 à 3000 ans avant J.-C.

Bouddha reconnaît un Être suprême, parfait, spirituel, *Nirwana*, qui vit en lui-même dans un repos immuable et une félicité souveraine. Tout émane de Nirwana et a pour destinée de lui devenir semblable, dans la perfection

de son repos, par l'anéantissement de tout désir, de tout effort, de toute pensée, de toute activité personnelle. Quand l'homme est parvenu à cette suprême abnégation, il rentre dans Nirwana et devient dieu lui-même. La Divinité incarnée de cette façon dans l'homme est Bouddha; tout homme peut par conséquent devenir Bouddha, comme l'était le fondateur de cette religion, et c'est ainsi que la Divinité s'est manifestée dans des milliers de Bouddhas ou de dieux incarnés. Une de ces incarnations se renouvelant perpétuellement est le grand-prêtre *dalaï-lama*, à Hlassa, dans le Tibet; tel est encore le *dherma-radscha*, dans Bhutan, le *bandjin* de Tischu-Loumbou et d'autres. Quand un de ces dieux incarnés meurt, son esprit passe dans son successeur. Celui qui n'atteint pas jusqu'à cette apogée de la contemplation passive est obligé, après sa mort, de recommencer sa vie sur la terre, jusqu'à ce qu'il parvienne à la perfection; ainsi tout le système repose sur la métempsycose.

L'antique religion des Indiens est renfermée dans les Védas, auxquels les Indiens attribuent une origine divine. L'Être suprême est *Parabrahma*, qui, dans sa nature infinie, est latent et absolument inconnu; mais de cet abîme éternel sort *Brahma*, la première manifestation dans laquelle Parabrahma réalisa son désir de sortir de lui-même. Brahma est, par conséquent, créateur et seigneur du monde. La seconde révélation de la divinité latente est *Wischnou*, le bon, qui maintient l'existence de toutes choses. La troisième émanation est *Schiva* ou *Siva*, le dieu de la génération, de la concupiscence et de la mort, et en même temps l'éternel vengeur. Ces trois termes constituent ensemble la *Trimurti*; mais chacun d'eux a son cercle particulier d'adorateurs. Brahma n'est adoré que par les brahmes; le reste du peuple se partage, suivant les castes, entre le culte de Wischnou et celui de Siva.

La naissance de la Trimurti, sortie de Parabrahma, et celle des choses terrestres, nées de la Trimurti, s'expliquent par la génération, et c'est pourquoi ici aussi la divinité se partage en deux sexes : Parabrahma a pour femme *Paraschatta*, la mère primordiale; Brahma a pour femme *Saraswadi*, la sagesse; Wischnou, *Rakschmi*, la fécondité, et Siva, *Parowadi*, le châtiment. Suivant une autre interprétation, qu'on trouve dans les commentaires des Védas, il est dit : Dieu eut, de toute éternité, près de lui *Maïah*, l'amour; Maïah enfanta *Jornah*, la puissance; celle-ci *Pirkirte*, la bonté, et de leur union naquit la matière, qui, de sa triple origine, tient trois forces fondamentales : une force formatrice, une force séparatrice et une force équilibrante; de l'action réciproque de ces forces jaillit le monde.

Le principe de la génération, et bien plus encore celui des incarnations, devint, dans ce système, celui d'une multiplicité infinie de divinités. Wischnou et Siva apparaissent sur la terre dans des formes multiples. Chacune de ces incarnations, *Avatara*, est entourée de ses mythes particuliers, a son culte spécial, et l'on compte plus de 20,000 dieux indiens.

Un des grands priviléges du système religieux de l'Inde, c'est qu'il envisage la vie sous un point de vue religieux et moral; car, comme, d'après le système de l'émanation, toutes choses deviennent d'autant plus imparfaites qu'elles s'éloignent davantage du premier principe, toutes choses, à leur origine, se séparent, se détachent, s'éloignent de Dieu, se dégradent, sont souillées par le péché. Cette conscience du mal est la base du système indien. Mais le mal n'est pas sans remède; l'homme peut revenir à Dieu par la pénitence et

la pureté morale, et c'est pourquoi la vie de l'Indien est un effort permanent pour s'affranchir, par de sévères pénitences, de toute souillure du monde, de tout désir des sens, pour s'abîmer silencieusement en lui-même, s'élever du fini à l'infini et conquérir la véritable béatitude dans son union avec Dieu. Une conséquence de cette doctrine du retour vers Dieu est le dogme de la *métempsycose :* les âmes qui, durant leur vie terrestre, se sont de plus en plus souillées et méritent châtiment, sont, après la mort, précipitées au plus bas degré des choses finies, se transforment en bêtes, en plantes, en pierres; celles, au contraire, qui se sont purifiées, continuent à s'élever de plus en plus dans l'échelle des créatures. Ce grand procédé de purification, par lequel peu à peu toutes choses doivent être restaurées en Dieu, embrasse quatre périodes ou *yug*, dont la durée totale forme 4,320,000 ans, au terme desquels il y aura un monde nouveau, et ainsi de suite dans l'éternité. Le culte de cette religion s'applique, dans ses usages multiples, à tous les détails de la vie, se rattache à beaucoup d'endroits et de sanctuaires particuliers, et se réalise par des sacrifices. Le culte de Siva est abominable; il se compose de volupté et de cruauté. Le lingam, symbole de la force génératrice de Wischnou, donne lieu à une foule d'usages obscènes, et c'est ainsi que, dans l'ensemble du système, les idées les plus élevées sont mêlées aux abominations les plus infâmes.

La religion des Perses et des Mèdes a un caractère beaucoup plus moral et plus élevé. Elle fut, sans aucun doute, originairement aussi une religion naturelle, une adoration du feu et de la lumière; mais *Zoroastre* (Zeretoschtro dans le zend, Zerateschti dans le pelvi, Zerduscht dans le parsi) lui donna un caractère spirituel. Il fit passer pour une révélation divine sa doctrine, qu'il déposa dans le *Zend-Avesta*, c'est-à-dire le Verbe éternel. Cependant elle est évidemment tirée de l'antique religion persane. Zoroastre pose comme Être suprême, correspondant au Parabrahma indien, *Zéruané-Akhéréné*, qui est éternel, invisible et spirituel. De Zéruané naquirent, avant le temps, d'une manière non expliquée, les deux êtres primordiaux, *Ormuzd*, le bon principe de la lumière, et *Ahriman*, le mauvais principe des ténèbres.

Des savants modernes prétendent que Zéruané-Akhéréné n'est pas un être spécial, et que ce mot ne désigne que l'absence de tout commencement des deux principes. Ormuzd (Ahura Masdao en zend) crée d'abord les *amschaspands*, c'est-à-dire les saints immortels, ses coopérateurs. Il y en a six, et, comme on compte Ormuzd à leur tête, on parle de sept amschaspands. Puis il créa les *ized*, c'est-à-dire les adorés, qui sont les uns à la tête des choses naturelles, par exemple le soleil, le feu; les autres, des personnifications d'idées métaphysiques, par exemple la pureté, la vérité, la bénédiction, la loi, etc., etc. Le plus important des izeds est *Mithra*, dont le culte, ayant ses mystères particuliers, se répandit plus tard parmi les Romains. C'est le dieu du soleil, et comme le soleil, en se couchant, partage le monde entre la lumière et les ténèbres, et par conséquent aussi entre Ormuzd et Ahriman, il est appelé Médiateur. Il est aussi le juge des morts.

Enfin Ormuzd créa les *fervers*, c'est-à-dire les esprits des hommes et des autres êtres terrestres et surnaturels. Les amschaspands et les izeds, quoique créatures d'Ormuzd, sont honorés comme des dieux.

Ahriman (Aghro-mainyus en zend) créa en face d'Ormuzd les *dews* ou mauvais esprits, auxquels appartient spécialement le royaume des morts et dont dépend toute espèce de sorcelle-

rie. Ormuzd régna trois mille ans seul, et ce fut dans ce temps qu'il créa le monde matériel; il cacha la semence de toute vie, des hommes, des animaux, des plantes, dans un taureau; mais le temps était venu où Ahriman devait arriver à la puissance; il s'introduisit dans le monde de la lumière et tua le taureau primordial.

Les izeds sauvèrent bien les semences de la vie qu'ils répandirent dans le monde; mais Ahriman infecta tout de son poison, et depuis lors le bien et le mal, la lumière et les ténèbres furent mêlés, confondus, en lutte perpétuelle. Lorsque l'homme a fidèlement servi Ormuzd et lutté, à l'aide des izeds, contre Ahriman et les dews, il entre, après sa mort, dans l'éternelle béatitude, tandis que les serviteurs d'Ahriman sont précipités dans l'enfer (*duyakh*). Cette lutte est fixée à douze mille années; la dernière victoire est réservée au bien; les méchants, purifiés, seront délivrés de leurs épreuves douloureuses; les morts ressusciteront et les fervers seront réunis aux corps. Le feu purifie tout, et Ahriman lui-même et ses dews rentreront dans le royaume de la lumière. C'est là-dessus que repose la doctrine morale. L'homme doit combattre le mal et se tenir pur de son contact, en pensée, en parole, en acte. A cette pureté morale s'associe la pureté corporelle. L'impureté extérieure provient surtout du contact de tout ce qui est mort ou corrompu; la femme aussi est impure lorsqu'elle a sa crise mensuelle. La purification a principalement lieu avec de l'urine de bœuf et beaucoup de prières. C'est le feu surtout qu'il faut conserver pur, comme l'image de la Divinité, image qu'on honore d'un culte divin, ainsi que l'eau, l'élément passif ou féminin de tout ce qui naît. Il y a des temples où se pratique publiquement le culte et trois espèces de prêtres, des *destur*, des *mobed* et des *herbed*. Les Grecs les comprirent sous le nom commun de *mages*. On offre en sacrifice des vêtements pour les prêtres, des fleurs; des fruits, des parfums, du pain et de la viande; celle-ci n'est pas brûlée, elle est consommée par ceux qui offrent le sacrifice.

De nombreuses formules de prières sont prescrites pour les diverses circonstances de la vie, pour le lever, le coucher, les repas, pour le moment où l'on se coupe les ongles ou les cheveux, où l'on s'approche de l'eau ou du feu; en outre la prière et la lecture des livres sacrés sont rigoureusement prescrites. Il paraît cependant que la religion de Zoroastre ne fut pas partout conservée dans sa pureté, et que l'antique religion, plus rapprochée du culte idolâtrique des Sémites, prédomina dans la masse du peuple; ce qui fut notamment le cas dans le culte de Mithra.

Aux mythologies asiatiques se rattachent les mythologies du Nord et celle de la Germanie, comme les langues germaniques sont issues de la même souche que la langue persane.

Muspellsheim et *Niflheim* sont deux régions que sépare un abîme, et d'où sortent d'un côté la lumière et la chaleur, de l'autre les ténèbres et un froid intense. Du puits *Huergelmir*, situé au fond de l'abîme, jaillissent des fleuves, desquels naît *Ymir*, père de la race des géants, et des glaces, d'où découlent les fleuves, sort la vache *Audhumbla*, qui, à son tour, extrait des glaces le premier homme, *Buri*, dont le fils, *Bör*, est père d'*Odin*, de *Vili* et de *Ue*; ceux-ci tuent Ymir, dans le sang duquel se noient les géants. Des lambeaux du cadavre d'Ymir, Odin, Vili et Ue forment la terre, le ciel et la mer, et de deux arbres qu'ils trouvent près de la mer ils créent deux êtres humains, *Askr* et *Embla*. Avec eux naît une

nouvelle race de dieux. A leur tête est *Odin* le jeune, sa femme *Frigga*, et de leur union proviennent Thor, Baldr, Skiold, Forsete, Niord, Frei, Freia, Tyr, Nossa, Braga, Iduna, Hermode, Fidar, Wale, Uller, et une foule d'autres dieux et déesses. La résidence des dieux est *Asgard;* les héros morts en combattant habitent le *Walhalla*.

En face du dieu bon s'élève le dieu du mal, *Loki*, dont naît la déesse des enfers, *Héla*, le loup *Fenrir*, le serpent *Jormungandue*. Héla demeure dans Niflheim. Le monde finira, les dieux s'évanouiront; le loup Fenrir engloutira le monde; Odin et la sphère des dieux seront anéantis. Mais alors *Vidar* déchirera la gueule du loup; *Lift* et *Liftrasor* renouvelleront le genre humain; *Gimle*, un lieu lumineux, sera la résidence des justes; *Nastrand*, le lieu de châtiment des méchants.

Les dieux et les mythes de l'Edda du Nord se retrouvent en partie dans la mythologie allemande. Le dieu suprême est *Wodan* (Odin), la vertu créatrice et formatrice universelle, qui engendre la poésie, donne la victoire et rend les champs fertiles. Son culte était très-répandu, sinon universel. *Donnar* (Thor) est le dieu du tonnerre, de l'éclair et de la pluie; *Zio* (Thyr), le dieu de la guerre; il se nomme aussi *Er*, *Ear*, *Eor*. *Fro* (Freyr) donne la fécondité et la paix; *Balder* est le dieu du jour, le plus sage, le plus doux et le plus éloquent des dieux. La déesse principale est la Terre, mère commune, connue sous les divers noms de *Nerthus*, *Hertha*, *Hludana*, *Tanfana*, *Holda*, *Bertha*. Assise sur un chariot couvert, accompagnée par un prêtre, elle part de l'île de Rugen et parcourt le pays. *Freya* est la déesse de l'amour, *Hellia* la déesse qui reçoit et garde les âmes des défunts dans l'enfer. A ces dieux s'ajoutent les héros honorés d'un culte divin, et, en tête de tous, le père de la race, *Thuiscon*, puis *Mann* et ses trois fils, les femmes sages, les géants, etc. La prière et le sacrifice constituaient le culte. Outre les sacrifices d'animaux on offrait des sacrifices humains; les victimes étaient en général des ennemis personnels, des esclaves ou des criminels. Les dieux séjournaient sur les hautes collines, dans les prairies, et plus tard on leur bâtit des temples au milieu des bocages sacrés. Les Germains avaient aussi des images des dieux, qui étaient plutôt des symboles que de véritables effigies des dieux; telles étaient les colonnes d'Irmen (Irminsul), adorées par les Saxons et abattues par Charlemagne.

On retrouve dans la religion peu connue des Slaves le dualisme de deux principes : la Divinité est latente en elle-même; mais les dieux qui en émanent, qui régissent le monde, se divisent en dieux sages, *Bjelbog*, et dieux noirs, *Czernybog*. Les diverses races ont différentes divinités, telles que *Swantevit*, dieu de la sagesse, à Arkona, dans l'île de Rugen, à Réthra, sur le continent; *Perun* à Kiew, *Zwitsch* à Nowogorod, *Krok* à Cracovie, à Ragedast; *Sciva*, *Triglar*, *Pogoda*, et d'autres.

Les Celtes, les Gaulois, les Bretons et le reste de l'Europe occidentale, dont la religion est encore moins connue, adoraient la nature, offraient des sacrifices sanglants, des victimes humaines; leurs prêtres se nommaient *druides*. Le petit nombre des dieux des Gaulois dont nous connaissons les noms sont analogues aux dieux teutoniques. Ce sont *Teutat* (Mercure), en rapport avec Thuiscon; *Belen* (Apollon), avec Baldr; *Hes* ou *Aes*, correspondant à Wodan; *Taran*, à Thor. Chez les Bretons le dieu suprême était *Hu;* sa femme, la Terre, *Ceridwen*. La foi en l'immortalité de l'âme et la mé-

tempsycose étaient des dogmes professés par les druides.

La religion des Grecs fut aussi dans l'origine le culte de la nature. Ils n'embrassaient pas, comme les systèmes plus spéculatifs de l'Orient, la nature dans sa totalité, dans une idée unique; mais ils attribuaient une vie divine spéciale à chaque objet de la nature, à chaque arbre, à chaque montagne, à chaque ruisseau.

Ils ennoblirent ce culte de la nature en faisant de leurs dieux non-seulement des personnifications abstraites et mortes, mais des personnages vivants, libres, intelligents et actifs. De là une communauté intime entre les dieux et les hommes; la Divinité était humanisée, l'homme pouvait être divinisé; les dieux, au fond, n'étaient que des hommes doués d'une puissance supérieure, mais non illimitée, se mettant en communication fréquente avec les humains, engendrant et enfantant par ce commerce des demi-dieux. En humanisant ainsi la Divinité ils attribuèrent à leurs dieux non-seulement les perfections, mais les imperfections, les défauts et les vices des hommes, enlevèrent par là même à leur religion toute portée morale, et en firent le plus souvent l'école de la plus honteuse immoralité. En général leur religion ne donnait point à la vie une sanction suprême; elle n'était, à proprement dire, qu'un amas incohérent d'aventures fantastiques, reflétant à peine quelque idée supérieure, et par conséquent ne pouvant introduire aucun élément divin dans la conscience de l'homme.

La beauté de la forme, pour laquelle les Grecs avaient un sens si fin et si délicat, était presque la seule chose qui donnât un sens à leurs mythes, et l'influence de ces mythes sur la vie publique consistait uniquement dans les fêtes dont ils étaient l'occasion. Cette religion, en même temps qu'elle était l'expression fidèle du sentiment de la beauté, révélait toute la légèreté des Grecs, et nulle part cette légèreté ne se montra davantage que dans le contraste qu'ils admettaient entre la vie sereine et radieuse de l'Olympe des dieux et les tristes images du monde dans lequel l'homme, au delà de son existence terrestre, devait, sans souvenir du passé, mener une vie semblable à une ombre ou à un rêve. L'idée de Dieu y était aussi profondément pervertie par cela seul que pour eux le monde divin n'était pas éternel et primordial. *Zeus* et son Olympe sont précédés par deux couples divins, *Uranus* et *Gaïa*, *Chronos* et *Rhéa*. C'est en se révoltant contre son père et après une longue lutte contre les Titans et les géants, fils de ces premières souches divines, que Zeus parvient à la domination et devient seigneur et père des dieux. Il abandonne la mer et l'enfer à ses deux frères, *Poséidon* et *Hadès*. Il partage son trône avec sa sœur et son épouse *Héré*. De cette union naissent *Hébé*, déesse de la jeunesse, *Arès*, dieu de la guerre, et *Héphaïstos*, dieu du feu et des arts qui ont besoin du concours du feu. En outre, de Zeus naissent encore *Perséphone*, que Hadès enlève pour en faire sa femme, *Phœbus-Apollon* et sa sœur *Artémise*; celui-là dieu du soleil, archétype de la beauté virile, physique et spirituelle, par cela même dieu des beaux-arts, entouré des neuf Muses; celle-ci chaste déesse de la nuit, sous la forme de la lune, passionnée pour la chasse; *Aphrodite*, déesse de la beauté et de l'amour, accompagnée de son fils *Éros*; *Pallas-Athénée*, qui sort tout armée du cerveau de Zeus, déesse sévère et virginale de la science et de la guerre; *Hermès*, le messager ailé de l'Olympe, le dieu de l'éloquence, du commerce, du dol et du vol; *Dionysios*, le dieu du vin.

De l'antique race des dieux étaient encore issues : *Déméter*, la déesse de l'agriculture; *Hestia*, la déesse du feu, du foyer domestique; *Thémis*, la déesse de l'ordre et de la justice. Autour de chacune de ces divinités se groupe un nouveau cercle de divinités qui représentent de plus en plus, dans ses moindres détails, l'idée incarnée en elles. Ainsi autour d'Aphrodite se meuvent *Éros*, l'amour; *Antéros*, l'amour réciproque; *Pothos* et *Himéros*, le désir; *Peitho*, la persuasion; *Hymen*, le mariage; *Éleithyia*, la naissance.

Les Romains admirent de bonne heure tout ce ciel des Grecs, de sorte qu'il est difficile de déterminer quels sont les dieux qui leur appartiennent en propre. Les vieilles divinités latines étaient : *Saturne*, *Neptune* et *Jupiter; Mars* avait aussi son culte et ses prêtres saliens; enfin le fondateur de Rome était adoré sous le nom de *Quirinus*. La religion des Romains avait encore en propre les dieux protecteurs du foyer et de la maison, les dieux *lares* et les *pénates*. Mais, même après que les Romains eurent adopté presque toutes les divinités grecques, il y eut encore une grave différence entre les religions des deux peuples. Au dehors cette différence se révélait surtout par l'existence, à Rome, d'un sacerdoce qui, muni de grands priviléges, était chargé de la garde de la religion et du soin du culte public et légal. Ce culte avait cela de particulier que les Romains croyaient au concours des dieux, intervenant dans les entreprises des hommes, révélant, par des signes, l'avenir aux *augures* et aux *aruspices*. C'est cette influence directe des prêtres et le caractère d'ailleurs austère et simple des Romains qui empêchèrent chez eux le libre essor de l'imagination poétique et créatrice des Grecs et isolèrent les divinités grecques qu'ils admirent des légendes fabuleuses de leur mythologie. Privée de ces légendes ingénieuses, la théodicée perdit sa beauté lumineuse et sereine; mais, en devenant plus sérieuse, elle fit ressortir d'une manière plus nette et plus grave l'idée qui en était la base. Toutes les divinités nouvelles, inventées ou adoptées par les Romains, furent les symboles d'une idée, d'une vertu, d'un état spirituel. Ainsi naquirent et furent adorées comme des divinités la Pudeur, la Piété, la Foi, la Concorde, la Vertu, l'Espérance, la Pâleur, l'Honneur, la Victoire, la Paix, la Liberté, *Pudicitia, Pietas, Fides, Concordia, Virtus, Spes, Pallor, Honor, Victoria, Pax, Libertas*, etc., etc.

Le culte des Romains exprimait un sens moral sérieux et pratique. Leur religion était intimement mêlée à leur vie politique et devait par là même engendrer les vertus nécessaires à la prospérité d'un État. Le culte lui-même avait pour but d'assurer le concours et la faveur des dieux aux particuliers et à l'État; de là la grande tolérance des Romains pour les religions étrangères. Tout culte qui ne se montrait pas directement hostile à la religion de l'État était non-seulement toléré, mais adopté, pratiqué; car il fallait que le peuple romain fût placé sous l'égide et assuré de la bienveillance de tous les dieux de l'univers. Sans doute, dans le fait, il ne fut pas possible d'admettre tous les dieux de la Grèce, de l'Égypte et de l'Asie, et d'observer les mythes et les cérémonies abominables qui s'y rattachaient; mais peu à peu ces cultes étrangers pullulèrent au point d'étouffer la religion nationale et en entraînèrent la perte avec celle de l'État.

En résumant toutes les erreurs du paganisme on voit qu'en général ce qui lui manque c'est l'idée de la spiritualité, de l'unité, de la liberté et de la sainteté de Dieu; qu'il n'a aucune cer-

titude de la destinée éternelle de l'homme, aucune base assurée de sa moralité ; qu'il ne saisit par conséquent que par le dehors le rapport de la Divinité et de l'humanité; que ses dieux sont sans sollicitude pour les hommes, les hommes sans dévouement envers les dieux ; que le culte est purement extérieur, un résultat de la crainte, et qu'il n'offre pas un indice, pas le moindre pressentiment du lien intime et vivant qui doit unir l'homme à Dieu, c'est-à-dire de l'amour.

Cf. IDOLATRIE, CONFUCIUS, IMAGINATION, FATALISME, FÉTICHISME, CULTE IDOLATRIQUE, LAMAÏSME, MITHRA, MYTHOLOGIE, PARSISME et POLYTHÉISME.

WEINHART.

PAGI (ANTOINE), Franciscain, naquit à Rogne, en Provence, en 1624. Après avoir terminé ses études philosophiques et théologiques il s'adonna pendant quelque temps avec succès à la prédication. Il fit profession à Arles, en 1641, et obtint rapidement par son talent et ses vertus un tel crédit dans son ordre qu'on le revêtit des charges les plus importantes et qu'on le nomma à plusieurs reprises provincial. Mais ses occupations extérieures ne l'empêchèrent pas de se livrer avec ardeur aux recherches de l'histoire et de la chronologie. Ces études spéciales répondaient admirablement aux besoins de l'époque et devaient rendre de grands services. Animé du désir de rétablir l'ordre et la vérité historiques, que les novateurs du seizième siècle avaient profondément troublés par les Centuries de Magdebourg, en altérant les sources de l'histoire à leur gré et suivant leur fantaisie, et voulant restituer à l'histoire ses antiques et solides assises, le savant Baronius avait conçu l'idée d'un ouvrage qui devait dépasser en étendue tous les travaux entrepris jusqu'alors sur l'histoire de l'Église, ramener la lumière et l'ordre dans le chaos produit par les centuriateurs, et rétablir la vérité dans ses droits méconnus. Baronius avait, en effet, exécuté son plan avec un zèle incomparable, et s'était assuré, par le prodigieux travail de ses *Annales*, la reconnaissance de la postérité. Cependant l'œuvre du grand cardinal ne répondait pas, sous tous les rapports, et surtout quant à la chronologie, aux exigences d'une critique sévère, critique qui d'ailleurs était encore, à cette époque, dans son berceau. Ce défaut fut bientôt remarqué par de savants Catholiques, et surtout par Antoine Pagi, qui se sentit appelé à compléter, par une solide critique, l'étonnant ouvrage du cardinal. Il se mit à l'œuvre et travailla pendant trente ans à la critique raisonnée et intelligente des Annales, en se servant des travaux préparatoires du savant P. Pétau. Il suivit Baronius année par année dans ses rectifications. Le premier volume de sa critique parut à Paris, en 1689, in-fol.; les trois autres volumes ne parurent qu'après sa mort, à Genève, 1705, sous la direction de son neveu, FRANÇOIS Pagi, doué, comme son oncle, d'un talent éminent de critique. Une seconde édition de cet important ouvrage, qui est devenu l'appendice indispensable des *Annales* de Baronius, parut à Genève en 1727, en 4 vol. in-fol. Cette critique s'étend jusqu'à l'année 1198, année où cesse le travail de Baronius. L'abbé *de Longuerue* prêta un utile concours à l'auteur de ce grand travail. L'ouvrage de Pagi dénote un profond savoir, un esprit fin et solide; le caractère doux et modéré de l'auteur lui valut d'ailleurs l'affection de ses contemporains, comme sa science lui avait assuré leur estime. Le P. Pagi mourut à Aix en 1695.

Cf. BARONIUS, ÉGLISE (*histoire de l'*).

DÜX.

PAGI (FRANÇOIS), neveu du précédent et Franciscain comme lui, naquit à Lambesc, en Provence, en 1654, fit ses études chez les Oratoriens de Toulon, et fut nommé, dès l'âge de vingt et un ans, professeur de philosophie. Il avait reçu comme son oncle le goût et le talent de l'histoire; il l'aida dans sa critique des Annales de Baronius, qu'il publia. Il composa lui-même une histoire des Papes, sous ce titre : *Breviarium historico-chronologico-criticum, illustriora Pontificum Romanorum gesta complectens*, 4 vol. in-4°. Le premier vol. parut en 1717, le dernier en 1747, et fut publié par son neveu, le *P. Antoine Pagi*, qui continua l'ouvrage et y ajouta le cinquième vol. en 1748, le sixième en 1753. L'esprit d'investigation le plus sagace et un style plein de goût caractérisent Pagi, qui mourut à Gand en 1721, après avoir rempli diverses fonctions des plus honorables dans son ordre.

PAGNINUS. *Voyez* SANTES PAGNINUS.

PAIN AZYME. Les pains sans levain, מַצּוֹת, sont une partie constituante du festin pascal (1) et doivent être mangés pendant tout le temps de la fête, du 14 au 21 nisan (2). C'est pourquoi la fête de Pâque se nomme aussi fête des pains azymes, חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (3), ἡμέραι τῶν ἀζύμων (4), ou simplement τὰ ἄζυμα (5). Les Hébreux devaient soigneusement enlever des maisons tout ce qui renfermait du levain, שְׂאֹר, et celui qui, durant ces sept jours, mangeait du pain avec du levain, חָמֵץ, ou du levain, מַחְמֶצֶת, devait disparaître du milieu d'Israël (1).

(1) *Exode*, 12, 8. *Nombr.*, 9, 11. *Deut.*, 16, 3.
(2) *Exode*, 12, 15, 19. *Lévit.*, 23, 6-8. *Deut.*, 16, 3-8.
(3) *Luc*, 22, 1. Josèphe, *Bell. Jud.*, 2, 1, 3.
(4) *Act.*, 12, 3; 20, 6.
(5) *Marc*, 14, 1.

L'importance des pains azymes est encore plus grande dans la Pâque des Juifs modernes. Les prescriptions les plus minutieuses déterminent les matériaux dont ils sont faits, la manière dont ils doivent être préparés, etc. Il faut employer le plus pur froment; s'il manque, on peut se servir de farine d'orge, de blé noir, d'avoine ou de seigle, jamais de riz, de pois, de lentilles, de fèves. On cuit deux espèces de pain ou de gâteau : les *mazzoth* ou pains azymes ordinaires, qu'on mange durant les repas pendant la semaine pascale, et les *mazzoth* sacrés ou *mazzoth d'office*, מַצַּת מִצְוָה. On se sert de trois de ces derniers dans les deux premières soirées de Pâque, mais on en cuit neuf pour le cas où l'un ou l'autre viendrait à se casser. Ces pains azymes d'office, ou *mizvoth mazzoth*, ont des noms particuliers : l'un se nomme *Cohen*, כֹּהֵן, prêtre; le second *Lévi*, לֵוִי; le troisième *Israël*, יִשְׂרָאֵל. On les marque de différentes manières, pour ne pas les confondre; ils ne peuvent être préparés que par un Juif âgé de plus de treize ans, jouissant de ses sens et de sa raison. Ces trois gâteaux forment comme le centre de la solennité pascale des Juifs modernes. Nous n'avons pas besoin d'indiquer ici le reste de la cérémonie pascale, dont le rite est décrit dans l'opuscule hébreu intitulé : *Pesach-Hagada*, ou *Récit de la sortie d'Israël de l'Égypte*, traduit en allemand, Leipzig, 1840, et dans Schröder, *Principes et usages du Judaïsme thalmudico-rabbinique*, Brémen, 1851, p. 189. KÖNIG.

PAIN (FRACTION DU). Jésus-Christ, en instituant le saint Sacrement de l'autel, « rompit » le pain avant de

(1) Cf. *Exode*, 12, 15-20.

dire les paroles : « Prenez et mangez, etc., » et avant de distribuer l'aliment mystérieux à ses disciples (1). On sait que l'usage de l'Orient était de rompre le pain au lieu de le couper. Le Sauveur se conforma donc en cela à la coutume générale. Non-seulement son exemple fut si fidèlement suivi partout que nous trouvons la fraction du pain dans toutes les liturgies de l'Orient et de l'Occident jusqu'au seizième siècle, mais encore on nomma la solennité du sacrifice eucharistique, dès les temps apostoliques, d'après cet usage, comme on peut s'en convaincre en lisant les *Actes des Apôtres* (2) et l'*Épître aux Corinthiens* (3). Le *Pontifical romain* met la fraction du pain, *fractio*, au même rang que les actes principaux de la messe, c'est-à-dire la Consécration et la Communion (4). Il y a même eu des théologiens qui ont voulu voir dans la fraction du pain (5) l'essence du sacrifice.

Si l'on voulait régler le rite de la messe exactement d'après ce qui se passa à la dernière cène, la fraction de l'hostie devrait avoir lieu avant la Consécration. Or elle est placée après la Consécration, avant la Communion, non-seulement dans la liturgie romaine, mais dans la liturgie des Grecs et dans celle de la plupart des Orientaux.

Comme le Sauveur rompit le pain dans le but direct de le distribuer à ses Apôtres, et comme, suivant le langage des Orientaux et spécialement de l'Écriture sainte, « rompre le pain » veut dire « le distribuer, » de tout temps on a vu dans la fraction de la sainte hostie l'acte préparatoire de la Communion. Le rite romain, en prescrivant au prêtre, pendant qu'il dit les dernières paroles de l'embolisme, de partager la sainte hostie, ne parle pas en faveur de l'interprétation symbolique de cet acte, et cependant cette interprétation a prévalu en tout temps. On a toujours et partout reconnu à la fraction du pain, outre son but direct et extérieur, un sens plus élevé, et on l'a comprise, soit comme la représentation des plaies que le Rédempteur reçut sur son corps, soit comme le symbole de sa mort violente. Et avec raison; car, quoique le Christ rompît et divisât le pain en plusieurs fragments pour pouvoir réellement le distribuer à ses disciples, on ne doit pas oublier qu'il eut en outre l'intention de se donner lui-même aux siens d'une manière mystérieuse. Cette intention prête un sens plus élevé à l'acte extérieur, le transfigure et le spiritualise, et autorise d'autant plus à le considérer comme le symbole de la mort expiatoire du Christ que le sacrifice du Sauveur montant sur la croix ne diffère que par le mode, et non par la substance, de celui qui fut réalisé à la dernière cène et qui s'accomplira dans la sainte messe jusqu'à la fin des temps. On aurait aussi le droit d'en appeler aux mots qui sont ajoutés aux paroles de la Consécration, *quod pro vobis frangetur*.

Dans les liturgies grecques de S. Basile et de S. Chrysostome, la fraction de la prosphora (ou plutôt du fragment de la prosphora qu'on nomme l'Agneau de Dieu et qu'on emploie pour la Communion du clergé et des laïques) est accompagnée de quelques oraisons; il est dit : « L'Agneau de Dieu est rompu et distribué; on le rompt et il demeure indivisible; il est mangé toujours et n'est jamais consumé; il sanctifie tous ceux qui le reçoivent (1). »

(1) *Matth.*, 26, 26.
(2) 2, 42, 46; 20, 7.
(3) 10, 16.
(4) *De Ordinat. presbyteri.*
(5) Dans Franç. Suarez, *de Sacrament.*, p. I, quæst. 83, art. 1, disp. 75, sect. 2.

(1) Goar., p. 65.

L'explication du mode de la fraction de l'hostie offre plus de difficultés que la fraction même. Suivant notre rite l'hostie est divisée en trois parties. Pourquoi en trois parties? En vue, disent les uns, de la sainte Trinité, dont la Rédemption est l'œuvre et que le Sacrifice a pour but suprême de glorifier; en vue, disent les autres, des trois grands mystères, de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension du Christ.

Amaury y voit un souvenir du repas que le Sauveur fit, après sa résurrection, avec les deux disciples dans le bourg d'Emmaüs, et dans lequel il rompit le pain en trois parties; Gabriel Biel y voit une allusion à l'Église militante, souffrante et triomphante, pour laquelle le Sacrifice est offert. On n'aurait pas dû omettre, dans ces essais d'explications et d'autres analogues, le but immédiat de la fraction de l'hostie sainte, l'usage que l'on fait de l'un des fragments. Or cet usage est celui-ci : la plus petite des trois parties est déposée dans le calice afin de représenter l'unité des deux espèces du sacrement et d'annoncer la résurrection du Sauveur. Car, de même que la séparation du corps et du sang dans la Consécration est un symbole qu'on ne peut méconnaître de la mort violente du Sauveur, de même, dans l'union du corps et du sang, il faut reconnaître l'annonce de la résurrection, en ce que, depuis la résurrection du Sauveur, le corps n'existe plus sans le sang ni le sang sans le corps, le corps et le sang demeurant partout ensemble, l'un avec l'autre, par une concomitance naturelle. Les deux autres fragments sont consumés par le prêtre d'après notre rite actuel. Originairement l'un de ces fragments servait à la communion du prêtre et des fidèles présents, l'autre était destiné aux absents et était réservé à divers usages: tantôt on l'apportait aux malades, aux vieillards infirmes, aux prisonniers; tantôt on l'envoyait dans d'autres églises, notamment aux églises affiliées, en signe de communion; tantôt, enfin, on le conservait jusqu'au sacrifice suivant, pour indiquer par là l'unité réelle des sacrifices, d'ailleurs séparés les uns des autres par le temps.

Tandis que la liturgie arménienne est d'accord avec la liturgie romaine quant au nombre des parties, les Grecs font quatre parties de l'hostie et les Mozarabes neuf. Les Grecs ont une double fraction ; celle qui correspond à la nôtre est faite avec le fragment de la prosphora, l'Agneau de Dieu, qui est marqué des lettres IHC. XC. NI. KA. (c'est-à-dire Jésus-Christ a vaincu), de telle sorte que chacun des fragments porte un de ces signes. Le fragment IHC. est déposé dans le calice, le fragment XC. est distribué entre les prêtres et les diacres; les deux autres, NI. et KA., sont divisés en autant de particules qu'il est nécessaire pour la communion du peuple. En préparant l'oblation sur la prothésis, on indique, par un acte symbolique, le motif de ces divisions en quatre parties. En effet, à l'Offertoire, l'Agneau, transpercé de la sainte lance, est coupé en croix, de telle sorte que le bord en retient encore les fragments, et le prêtre dit : « L'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde, est immolé pour la vie et le salut du monde. » Comme, après la fraction proprement dite de l'hostie, les quatre fragments sont exposés en forme de croix sur la patène, IHC. vers l'orient, XC. vers l'occident, NI. vers le nord, KA. vers le sud, il est évident qu'on a surtout en vue, dans cette division, la figure de la croix, et, par celle-ci, la mort expiatoire du Christ. Siméon de Thessalonique a, d'après cela, aussi brièvement que clairement expliqué le sens de cet acte lorsqu'il dit : « Le prêtre divise le pain en quatre parties et les pose en forme de

croix sur la patène afin de contempler Jésus crucifié. »

La liturgie mozarabique prescrit une fraction de l'hostie en neuf parties, dont chacune est marquée du nom d'un des principaux mystères de la Rédemption, savoir : *Corporatio* (i. e. *Incarnatio*), *Nativitas*, *Circumcisio*, *Apparitio* (i. e. *Epiphania*), *Passio*, *Mors*, *Resurrectio*, *Gloria*, *Regnum*. Les particules sont arrangées sur la patène de sorte que les sept premières forment une croix, dont les cinq premières constituent la branche perpendiculaire, *Mors* et *Resurrectio* le bras, tandis que les deux dernières, *Gloria* et *Regnum*, sont placées de côté, au pied de la croix. La patène a des anneaux qui marquent la place des sept premières particules. On voit qu'ici aussi la figure de la croix a de l'importance; mais cette figure aurait pu se faire avec moins de particules; elle n'est, par conséquent, pas le but principal; celui-ci est la représentation de tous les principaux mystères de la Rédemption. C'est ce que prouve d'abord le nom même des neuf fragments, puis le moment où, dans le rite mozarabique, a lieu la fraction du pain : elle se fait immédiatement après la récitation du Symbole. Voici la série des actes du rite : après la consécration viennent deux oraisons; le prêtre prend le corps de J.-C., l'élève de manière à ce qu'il puisse être vu du peuple; le chœur récite, en attendant, alternativement le Symbole. Alors l'hostie est rompue et déposée sur la patène comme nous l'avons indiqué; puis suivent le *Memento* des vivants et le *Pater*. Lorenzano, dans ses *Explanationes* sur la messe mozarabique, remarque avec raison que, de même que le Symbole exprime et proclame les principaux mystères de notre foi, de même le prêtre divise l'hostie en neuf particules qui représentent les neuf principaux mystères.

```
  †
† † †
  †
 † †
 † †
```

V. *Missa Gothica seu Mozarabica*, etc., Angelopoli, 1770.

KÖSSING.

PAIN D'ABBAYE. L'empereur d'Allemagne, en sa qualité de chef de l'empire romain et de protecteur de l'Église (*titulo advocatiæ Eccles.*), ou plutôt en vertu d'un pouvoir usurpé à ce titre, exerçait des droits, confirmés par la coutume, sur la collation des bénéfices capitulaires des cathédrales et des collégiales. Ces droits constituaient ce qu'on appelait le *Jus primarum precum* (1) et la collation des *lettres* accordant le droit dit *pain d'abbaye*. On entendait par là un rescrit impérial qui chargeait une abbaye ou un couvent d'entretenir, sa vie durant ou jusqu'à ce que sa situation fût améliorée, un laïque recommandé par l'empereur. Certains princes immédiats de l'empire obtinrent des droits analogues dans leurs États, à la suite de traités particuliers ou par la tradition. Le laïque ainsi présenté, *præsentatus*, n'avait droit qu'au logement, au vêtement et à la nourriture d'un frère convers, *ad instar fratris conversi*; aussi on l'appelait prébendier laïque ou frère lai. Le bienfait était restreint à sa personne et ne s'étendait ni à sa femme, ni à ses enfants. Il cherchait souvent à échanger la faveur dont il jouissait contre une pension payée par le couvent, annuellement ou par trimestre, échange qui dépendait uniquement du bon vouloir de l'abbaye.

Cet usage se maintint en Allemagne jusqu'à la sécularisation et était largement mis à profit par les souverains qui avaient le moins contribué à enrichir l'Église.

PERMANEDER.

(1) *Voy.* SURVIVANCE.

PAIN SANS LEVAIN. *Voyez* PAIN AZYME, AZYMITES, CÈNE, FERRARE, FLORENCE, SAINT-SACREMENT.

PAINS DE PROPOSITION. *Voy.* TABERNACLE, TEMPLE.

PAIX DE RELIGION. *Voyez* AUGSBOURG (*paix de religion d'*), RÉFORME (*droit de*) DES SOUVERAINS, LIBERTÉ RELIGIEUSE.

PALAFOX (JEAN) naquit en 1600 en Aragon, fit ses études à l'université de Salamanque, remplit, sous le règne de Philippe IV, diverses fonctions civiles, mais finit par entrer dans l'état ecclésiastique, et devint, en 1639, évêque de Puebla de los Angelos, en Amérique; en 1653, évêque d'Osma, en Espagne. Il mourut en 1659. C'était un prélat plein de zèle, qui composa plusieurs ouvrages ascétiques, homilétiques et historiques. La grande célébrité qui s'attacha à son nom provint de la vive guerre qu'il fit aux Jésuites, et surtout d'une lettre, du 8 janvier 1649, pleine d'invectives contre ces derniers, qu'on lui attribua. Cette guerre fut soulevée au sujet des exemptions et des priviléges de l'ordre, des conséquences qu'il en tirait, et que Palafox croyait porter atteinte à ses droits de juridiction et à son autorité épiscopale. Il écrivit, à cet effet, le 25 mai 1647, une lettre assez vive au Pape Innocent X. Le Pape nomma une congrégation de cardinaux et d'évêques, chargés de faire une enquête sur l'affaire, dont le résultat fut défavorable aux Jésuites, en même temps que l'évêque fut sérieusement engagé à se souvenir de la mansuétude chrétienne, à traiter comme un père la Société de Jésus, qui avait travaillé si utilement dans la vigne du Seigneur, et à lui rendre son ancienne bienveillance. Le 8 janvier 1649, dit-on, Palafox écrivit une seconde lettre au Pape Innocent X, et c'est cette dernière lettre qui fit tant de bruit et attira tant d'éloges à Palafox, en sa qualité d'ennemi des Jésuites. Plusieurs auteurs graves prétendent que cette lettre est interpolée; et, dans le fait, s'il est vrai que Palafox ait été un évêque digne d'être canonisé, il faut admettre une interpolation, car cette lettre donne des Jésuites une idée qui aurait fait honneur à Voltaire et consorts, et dépasse les mensonges et les calomnies qui sont d'habitude proférés contre les Jésuites par leurs ennemis les plus acharnés. Si Palafox a été réellement l'auteur de cette lettre, on doit certainement regretter qu'il se soit laissé entraîner, par une aveugle passion, à une diatribe aussi injuste contre un ordre qui a rendu de tout temps des services signalés à l'Église, dans l'ancien et le nouveau monde. Du reste Palafox lui-même, dit-on, se repentit de son injustice à la fin de sa vie. Il est à remarquer encore que la cour d'Espagne sollicita auprès du Pape Clément XIII la canonisation de Palafox; que le cardinal Ganganelli fut le *ponent* dans la cause de cette béatification, qu'il poursuivit avec tant de zèle que, lors de l'élévation de Ganganelli à la papauté, on attribua son élection à un miracle de Palafox; que les cours bourboniennes mirent tout en œuvre auprès de Clément XIV pour hâter la canonisation du saint évêque, et qu'elles n'y songèrent plus du jour où l'ordre des Jésuites fut aboli.

SCHRÖDL.

PALAMITES. *Voyez* BARLAAM.

PALATINAT (INTRODUCTION DE LA RÉFORME DANS LE). La réforme pénétra dans le Palatinat dès les premiers temps de Luther. L'électeur, Louis V (1508-1544), ne déploya pas, il est vrai, un grand zèle pour les progrès du nouvel évangile, mais il lui ouvrit largement les portes par son système de bascule et d'atermoiement. Son frère, Frédéric, qui partageait avec lui le gou-

vernement du haut Palatinat, montra plus d'ardeur pour les doctrines nouvelles, mais la circonspection de son frère le retint dans certaines bornes.

Après la mort de Louis (1544) Frédéric prit les rênes du gouvernement, et alors la réforme ne rencontra plus d'obstacle. En 1545 Frédéric publia l'ordre de dire la messe en allemand, de distribuer la communion sous les deux espèces, et, ce qui était le point capital pour le clergé démoralisé du Palatinat, il permit aux prêtres de se marier. Cependant, après la victoire remportée par Charles-Quint à Muhlberg sur les confédérés de Smalkalde, l'Intérim, que Frédéric fut obligé d'adopter, posa des entraves au développement complet du nouvel évangile. Il était réservé à son successeur Othon-Henri (1556-1559), qui s'était depuis longtemps déclaré en faveur du luthéranisme et l'avait introduit dans le duché de Neubourg, d'imprimer à la réforme un essor nouveau dans le Palatinat et de l'y établir comme religion dominante. L'organisation de la nouvelle Église, due à la collaboration de Henri Stollo, de Michel Diller et de Jean Marbach, fut promulguée le 4 avril 1556; un conseil ecclésiastique fut institué, les « abominations papistes » furent abolies. Häusser assure, dans son Histoire du Palatinat du Rhin (1), que la conversion au luthéranisme se fit sans difficulté et sans mesures violentes; que notamment Othon-Henri était, par son caractère bienveillant et modéré, plus éloigné que la plupart des princes de son temps de la manie de dogmatiser et de l'idolâtrie de la lettre. Mais le docteur Wittmann a suffisamment démontré, dans son Histoire de la Réforme du haut Palatinat (2), combien est faux cet éloge d'Othon-Henri, qui, dans le fait, ne recula devant aucune violence lorsque les moyens ordinaires ne suffirent pas pour assurer le triomphe des doctrines nouvelles. C'est ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, que, pour convaincre les moines du couvent de Waldsassen de la bonté du nouvel évangile, il leur interdit les pratiques du culte divin, enleva les ornements d'église, fit monter des prédicants luthériens dans leur chaire, et enferma les moines dans leurs cellules avec des filles perdues.

Le comte palatin Louis II († 1532) et son fils Wolfgang, l'allié des huguenots († 1569), mirent le même zèle qu'Othon-Henri à introduire la réforme dans le palatinat de Deux-Ponts.

Jusqu'alors le luthéranisme avait obtenu une prédominance marquée dans le Palatinat sur le calvinisme et le zwinglianisme; mais comme, dans le Palatinat et partout en Allemagne, les Luthériens s'étaient divisés en Luthériens stricts (*Stock-lutheraner*, roides comme un bâton) et en Mélanchthoniens, et que ces derniers inclinaient vers le calvinisme, après la mort du superintendant général du Palatinat, Thielmann Hesshuss, un des Luthériens stricts les plus forcenés, et le diacre réformé W. Klebitz donnèrent le signal d'une lutte acharnée entre les trois partis de la réforme. Les partisans de Mélanchthon se joignirent à ceux de Zwingle contre le luthéranisme strict et rigoureux, et à la suite de leurs efforts communs les réformés l'emportèrent.

Le nouvel électeur, Frédéric III (1559-1576), acheva leur triomphe sur le luthéranisme. Il fit rédiger par Mélanchthon, sous prétexte de réconcilier les deux partis adverses, une formule de foi modérée, concernant la Cène, formule qui se rapprochait essentiellement de la doctrine réformée. Après l'avoir introduite, non sans oppo-

(1) T. I, p. 634.
(2) Augsb., 1847, p. 18-26.

sition de la part des prédicateurs luthériens, et avoir jeté ainsi un véritable pont pour arriver au calvinisme, il abandonna lui-même ouvertement le luthéranisme pour le calvinisme, disant que, en définitive, Luther n'était pas un apôtre, et qu'il avait, par conséquent, pu se tromper. Tout ce qui restait des ornements des couvents et des églises, les autels, les crucifix, les images, les orgues, fut mis de côté, et l'on y substitua la nudité calviniste.

En 1563 parut, outre la nouvelle liturgie, le catéchisme de Heidelberg, dû à la collaboration des deux chefs du calvinisme dans le Palatinat, Gaspard Olévian (1) et Zacharie Ursinus, disciples ardents, imitateurs fidèles de Calvin et de Bèze (2), terroristes comme leur maître Calvin. Ils poussèrent, comme celui-ci, par leur consultation théologique, Jean Sylvan, accusé d'antitrinitarisme, jusqu'à l'échafaud, et forcèrent Adam Neuser, prédicateur de Heidelberg, poursuivi sous le même prétexte, à se réfugier en Turquie, où il embrassa l'islamisme. Lorsque Frédéric eut complété, sans grande difficulté, la victoire du calvinisme dans tout l'électorat du Rhin, il entreprit la même opération dans le haut Palatinat; mais il y trouva une résistance inattendue, qu'il ne put vaincre, les prédicateurs luthériens ayant prémuni vigoureusement les habitants du haut Palatinat contre le calvinisme comme contre une œuvre de Satan, et Louis, le propre fils de Frédéric, gouverneur du haut Palatinat, étant lui-même un très-chaud partisan du luthéranisme.

Louis, devenu électeur en 1576, après la mort de son père, manifesta ouvertement sa haine du calvinisme. Tandis que son père avait toujours déclaré, surtout à ses sujets du haut Palatinat, qu'il n'avait aucune intention de modifier la Confession d'Augsbourg, qu'il la tenait pour un sommaire des Livres sacrés (rempli d'ailleurs de superstitions), Louis ne permit pas même au prédicateur calviniste Daniel Tossan de prononcer l'oraison funèbre de l'électeur défunt, ne voulant pas qu'un Calviniste déshonorât la mémoire de son sérénissime père. En même temps il consigna Olévian dans sa maison. On ne pouvait s'y tromper, Louis voulait positivement rétablir le luthéranisme, et il y parvint, en employant la force et la contrainte, en enlevant leurs places aux fonctionnaires, aux instituteurs et aux prédicateurs calvinistes, en les obligeant à s'exiler, en les remplaçant par de zélés Luthériens, en ordonnant aux ministres luthériens de visiter tous ses sujets, de les examiner, de les instruire, en faisant rétablir dans les temples dénudés des images, des calices, des orgues, des baptistères et tout le rituel luthérien.

Louis VI mourut en 1583. Après lui le calvinisme se releva, reprit l'empire dans le Palatinat et y fleurit longtemps. Le frère de Louis, le duc Casimir, tuteur de l'électeur Frédéric IV, encore mineur, qui avait été élevé dans le luthéranisme, obligea son pupille à embrasser le calvinisme, qu'il rétablit par tout le pays, d'abord sous prétexte de réconcilier les Luthériens et les réformés, et ensuite en recourant à la violence dès qu'il rencontra de la résistance. Naturellement ces mesures de rigueur exaltèrent la haine réciproque des Luthériens et des Calvinistes, et excitèrent des scènes et des actes de violence qui ne se voient d'ordinaire que parmi les nations les plus barbares.

Après la mort de Casimir (1592), Frédéric IV, ayant atteint sa dix-huitième année, prit les rênes du gouver-

(1) *Voy.* Olévian.
(2) *Voy.* Calvin, Bèze.

nement et continua à calviniser le pays, avec moins de roideur toutefois que son tuteur; il cessa de persécuter les Luthériens dès qu'il eut fait du calvinisme la religion dominante du pays.

Frédéric V, roi de Bohême, prit plus vivement encore à cœur le triomphe du calvinisme; mais, ayant perdu la couronne de Bohême et de ses États héréditaires, il fut obligé d'assister aux succès qu'obtint le grand-électeur de Bavière, Maximilien I[er], qui rétablit la religion catholique dans le Palatinat.

Cf. Häusser, Wittmann, leurs œuvres citées plus haut, et Menzel, *Hist. des Allemands.*

SCHRÖDL.

PALEA. Environ cinquante canons dispersés dans le décret de Gratien (1) portent ce titre, que l'on ne peut plus, et depuis longtemps, positivement expliquer. D'après les uns *Palea* est une abréviation du nom propre *Paucapalea*, auquel on attribue l'interpolation de ces canons dans le décret de Gratien. Mais si, en effet, *Paucapalea*, ou *Protopalea*, un des premiers et des plus remarquables disciples de Gratien, compila plusieurs de ces canons, tous ne sont pas incontestablement de lui. D'autres savants, comme Walter, pensent que ces passages ne s'étant trouvés, dans l'origine, qu'à la marge, et ne provenant pas de Gratien lui-même, ne furent guère tenus en estime par les glossateurs, qui les désignèrent comme de la paille, *palea*, en comparaison du pur froment de Gratien.

Le docteur Richter (2), ayant comparé les manuscrits et les plus anciennes éditions imprimées du décret, a découvert que, dans trois manuscrits, qui probablement parurent peu après Gratien, il y a qu'un très-petit nombre de ces passages; que, dans un autre manuscrit, déjà très-corrigé, on voit une grande quantité de ces passages, mais non encore la totalité de ceux qui sont dans les exemplaires imprimés; que quelques-uns sont plus longs que ceux qui sont restés, que tous sont inscrits à la marge; que, dans un autre manuscrit d'une écriture très-ancienne, les *Paleæ* sont écrits d'une main plus récente, sont extraits du contexte, et se trouvent, les uns à la suite des autres, sans interruption, au commencement du recueil; qu'enfin, dans d'autres manuscrits encore, on trouve tantôt tous ces canons, tantôt la plupart d'entre eux, soit avec l'inscription *Palea*, soit sans elle.

De tout cela Richter conclut que ces *Paleæ* sont des additions qui furent inscrites à la marge, non pas toutes en même temps, mais les unes par Gratien lui-même, les autres par ses successeurs, peut-être après une révision du décret, et que, par la suite, ils furent laissés de côté par certains copistes, tandis que d'autres les conservèrent et les insérèrent dans le texte, soit en partie, soit en totalité, souvent même en les confondant avec les canons précédents ou suivants.

En comparant les deux opinions de Richter et de Walter, le dernier pourrait bien avoir le mieux expliqué l'origine des *Paleæ*, le premier leur sens et leur nom. Du reste on sait que les *Paleæ* obtinrent plus tard la même autorité légale que les canons évidemment compilés par Gratien.

Cf. GLOSSATEURS.

PERMANEDER.

PALÉARIUS. *Aonius*, ou plutôt *Antonio degli Pagliaricci*, qui latinisa son nom par amour de l'antiquité et suivant l'usage de son temps, naquit au commencement du seizième siècle à Véroli, dans la campagne de Rome, abandonna la foi de ses pères et songea

(1) *Voy.* DÉCRET DE GRATIEN.

(2) *Voir* son édition du *Corp. Jur. can.*, préface, p. V sq.

à gratifier son pays du prétendu bienfait de la réforme.

Après un assez long séjour à Rome il se rendit, en 1525, à Sienne, où il professa avec succès la littérature latine et grecque; mais, comme son enseignement était mêlé d'opinions religieuses peu orthodoxes, il fut obligé de quitter Sienne et se réfugia à Lucques et de là à Milan. On l'y arrêta par ordre du Pape Pie V et on l'emmena à Rome. Convaincu d'avoir attaqué dans son enseignement la foi catholique et d'avoir répandu l'hérésie partout où il s'était arrêté, il fut condamné à mort en 1569.

Ses ouvrages sont écrits en très-beau latin, et l'on remarque parmi eux le poëme sur *l'Immortalité de l'âme;* son *Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas*, adressée à l'empereur, aux princes d'Europe, à Luther et à Calvin, et rédigée au moment où il s'agissait de la convocation du concile de Trente, est un pamphlet des plus fanatiques. Tous ses ouvrages parurent à Amsterdam, 1696, et à Iéna, 1728. Au moment où Paléarius fut exécuté d'autres Italiens expièrent également les tentatives qu'ils firent pour arracher l'Italie à la foi catholique. Ainsi le Florentin *Pietro Carneseca* fut décapité à Rome en 1567; l'ex-capucin *Varaglia* fut brûlé à Turin en 1557.

Les auteurs de ces tentatives étaient la plupart des humanistes, des lettrés ou des moines défroqués. Du reste les réformateurs italiens n'entendaient pas du tout imiter aveuglément le luthéranisme ou le calvinisme; mais, d'après le principe *aut Cæsar*, *aut nihil*, c'étaient ou des antitrinitaires (1) ou des ennemis de toute religion positive, qui ne se montrèrent favorables au protestantisme ou qui ne l'embrassèrent hors d'Italie que parce qu'il semblait leur donner plus de liberté que le Catholicisme. Comme on prit en Italie des mesures promptes et sévères contre toutes les tentatives faites par ces Cicéroniens sans foi et ces moines sans mœurs, la réforme y échoua et y réveilla, au contraire, la foi catholique. L'Italie donna depuis lors à l'Église d'excellents Papes, des cardinaux et des évêques remarquables, de pieux fondateurs et de zélés réformateurs d'ordres, de grands théologiens, d'illustres savants et beaucoup de saints.

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

Cf. BRUNO, DOMINIS, FLAMINIUS, GENTILE, OCHINO, PIERRE MARTYR, VERMILIO, SOCIN, SOCINIENS, VERGÉRIUS.

SCHRÖDL.

PALESTINE. — I. Le nom généralement usité de Palestine, Παλαιστίνη, chez les Arabes فلسطين, provient de פְּלֶשֶׁת, nom que l'Ancien Testament donne toujours au pays des Philistins (1). Josèphe s'en sert aussi, mais seulement dans son sens primitif et restreint (2), tandis que, chez les Romains, à cette époque, presque tout le pays des Juifs était déjà appelé Palestine, comme le prouvent les monnaies frappées sous Vespasien et Titus. Pour Ptolémée (3) Palestine est synonyme de Judée, Παλαιστίνη ἥτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται, et c'est dans ce sens général que l'emploient la plupart des auteurs postérieurs, grecs et latins. Depuis les croisades cette dénomination fut presque exclusivement en usage chez les Chrétiens, les Juifs et les Mahométans.

La Bible se sert des dénominations suivantes: Canaan (4); terre d'Israël,

(1) *Exode*, 15, 14. *Psalm.* 60, 10. *Is.*, 14, 29, 31, etc.
(2) Cf. Bertheau, *Hist. des Israélites*, p. 117.
(3) 5, 16.
(4) *Gen.*, 11, 12. *Exode*, 16, 35. *Nombr.*, 33 51. *Jos.*, 13.

אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (1); terre des Hébreux (2), terre de Jéhova (3); Terre-Sainte, אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ (4); Terre promise, γῆ τῆς ἐπαγγελίας (5).

A dater de la domination romaine le nom vulgaire de la Palestine fut la Judée, *Judæa* (6).

II. La Palestine est située entre le 52 et le 54 1/2° de long. E., et le 31 et le 33 1/2° de lat. N. La plus grande surface, du nord au sud, comprend 31 milles (S. Jérôme calcule déjà ainsi) (7); de l'est à l'ouest, y compris la partie orientale du Jourdain, 20 milles; l'ensemble forme 460 à 470 milles carrés. Sa surface est par conséquent à peu près celle de la Suisse ou le tiers de celle de la Bavière.

Voici, en général, d'après les ordres que Moïse lui-même (8) donna sur les limites auxquelles devaient s'arrêter les conquêtes des Hébreux, jusqu'où s'étendirent les frontières de la Palestine : à l'ouest, jusqu'aux côtes de la Méditerranée (9), qui n'ont que quelques lieues de largeur, חֶבֶל הַיָּם (10), et qui firent donner à tout le pays le nom de Terre des Côtes, אִי, par Isaïe (11); au nord de la Méditerranée (au nord de Sidon), par Hamath, jusqu'à Hazar-Énan (12); à l'est de Hazar-Énan, au lac de Génésareth; puis le long du Jourdain, jusqu'à la pointe méridionale de la mer Morte; au sud, depuis la mer Morte, vers l'ouest, jusqu'à l'embouchure du fleuve d'Égypte (c'est-à-dire le Rhinocorura, aujourd'hui Wady el Arisch). Le territoire oriental du Jourdain s'étendait au nord jusqu'à l'Hermon, à l'est jusqu'à Salcha (1); de là, vers l'ouest (Rabbath-Ammon étant exclu) et le sud, jusqu'à l'Arnon (2).

L'Écriture désigne encore différemment les limites de la Terre-Sainte; ainsi elle dit : « De Dan à Bersabée, les villes frontières du nord et du sud (3), depuis Émath jusqu'au fleuve d'Égypte (4). » Les textes, tels que : « Depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve d'Euphrate (5); » « Les limites que je marquerai depuis la mer Rouge jusqu'à la mer des Philistins et du désert au fleuve (Euphrate) (6) » sont prophétiques et ne se réalisèrent que sous David et Salomon (7).

III. La Palestine est un pays couvert de montagnes, אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת (8). La principale de ces montagnes est le Liban (9). Du Liban et de l'Anti-Liban partent deux chaînes parallèles qui traversent tout le pays du nord au sud, jusqu'à l'Arabie Pétrée. La chaîne occidentale s'avance en deçà du Jourdain vers la Méditerranée; la chaîne orientale se perd au delà du Jourdain dans le désert syrien et vers l'Euphrate.

Le sol qui domine dans les montagnes de la Palestine, surtout à l'ouest, est crayeux; la pierre calcaire y est

(1) *Juges*, 19, 29. I *Rois*, 13, 19. IV *Rois*, 6, 23. *Ezéch.*, 7, 2. Cf. γῆ Ἰσραήλ, *Matth.*, 2, 20, 21.
(2) *Gen.*, 40, 15.
(3) *Lév.*, 25, 23. *Ps.*, 85, 2. *Jos.*, 8, 8. *Jér.*, 2, 7. *Os.*, 9, 3.
(4) *Zach.*, 2, 16. Ἡ ἁγία γῆ, II *Mach.*, 1, 7. Ἡ ἱερὰ χώρα, dans Philon.
(5) *Hébr.*, 11, 9.
(6) Cf. Reland, *Palæst.*, I, c. 1-9, p. 22 sq. et 39 sq.
(7) *Ad Dardan.*
(8) *Nombr.*, 34, 2-12. Cf. 32, 33-42, et *Josué*, 13, 15-31.
(9) *Voy.* Méditerranée.
(10) *Sophon.*, 2, 6.
(11) 20, 6.
(12) D'après Eusèbe, *Onom.*, ὁρίον Δαμάσκου.

(1) *Deut.*, 3, 10. *Jos.*, 12, 5.
(2) *Deut.*, 3, 8.
(3) *Juges*, 20, 1. I *Rois*, 3, 20. II *Rois*, 3, 10; 17, 11.
(4) III *Rois*, 8, 65.
(5) *Gen.*, 15, 18.
(6) *Exode*, 23, 31.
(7) Cf. II *Rois*, 8, 6. III *Rois*, 5, 1; 9, 16. II *Par.*, 8, 3, 4, 6, 17.
(8) *Deut.*, 11, 11. Cf. 3, 25.
(9) *Voy.* Liban.

mêlée à la pierre siliceuse; au nord-est, elle est de formation basaltique : le basalte ne se montre que dans certaines parties isolées, en deçà du Jourdain. La formation de la craie et de la chaux diffère entièrement de celle du basalte; celui-ci présente en général des cimes d'un aspect singulier et de vastes chaos de pierres; les couches horizontales de la pierre calcaire forment des crêtes et des plateaux. La pierre calcaire se brise facilement, et de là vient qu'on rencontre dans ces parages un grand nombre de cavernes creusées de main d'homme. La hauteur des montagnes est moyenne : au sud elle s'élève à 8,000 mètres; près de Sichem elle s'abaisse jusqu'à 566 mètres et davantage vers la plaine d'Esdrelon; elle se relève en Galilée, et au Liban elle est estimée à 3,334 mètres.

Les montagnes renferment des mines (1); on y trouve du sel gemme, du soufre, et de l'asphalte dans la mer Morte (2). Les montagnes les plus remarquables en deçà du Jourdain sont : le mont Nephtali (3); le mont Carmel, qui est tout à fait isolé (4); à deux milles sud-est de là, dans la plaine d'Esdrelon, le Thabor, ayant la forme d'une quille; à deux milles au nord de la colline le mont des Béatitudes, sur lequel, suivant la tradition, le Sauveur prononça le sermon de la montagne; le mont Éphraïm, dans la tribu de ce nom (5), auquel appartiennent les monts Hébal, Garizim, Gelboé (6); le mont de Juda, au sud du pays (7), nommé aussi le désert de la montagne (8), ou le désert de Juda (9), qui, avant la conquête par les Israélites, se nommait mont des Amorrhéens, הַר הָאֱמֹרִי (1). A cette chaîne appartiennent les monts des environs de Jérusalem (2), le mont des Olives, de Sion, de Morija, etc. (3). Il se trouve de nombreuses cavernes dans ces montagnes (4). Enfin on compte les déserts de Thécoa (5), d'Engaddi (6), de Maon (7), de Siph (8).

Les montagnes sont, au nord : l'Hermon (9); la chaîne de l'Auranitide, l'Ὄρος Ἀλσάδαμος ou Ἀλσάδαμον de Ptolémée (10); le mont Abarim (11), en face de Jéricho, où mourut Moïse, et dont font partie les monts Nébo, Péor et Pisga.

Ces deux chaînes de montagnes renferment la grande et fertile vallée du Jourdain, ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (12), dont les diverses parties sont : la vallée d'Esdrelon (13), qui partage toute la région des montagnes en deux moitiés inégales : l'une, plus petite, au nord, la Galilée; l'autre, plus grande, au sud, la Judée proprement dite, avec le mont Éphraïm, la plaine de Jéricho, עַרְבוֹת יְרִיחוֹ (14); la plaine de Moab (15), en face de la précédente, à l'est du Jourdain; la plaine de Séphéla, הַשְּׁפֵלָה, c'est-à-dire le pays bas, de Joppé à Gaza, sur le bord de la mer; la fertile plaine de Saron, riche en fleurs, שָׁרוֹן,

(1) *Deut.*, 8, 9.
(2) Cf. MINES.
(3) *Jos.*, 20, 7. *Voy.* NEPHTALI.
(4) *Voy.* CARMEL.
(5) *Voy.* ÉPHRAÏM.
(6) *Voy.* HÉBAL, GARIZIM, GELBOÉ.
(7) *Jos.*, 15, 48 sq. *Luc*, 1, 39.
(8) *Ps.* 75, 7.
(9) *Jug.*, 1, 16. *Mach.*, 2, 28, 29.

(1) *Deut.*, 1, 7, 19; 20, 44.
(2) *Voy.* JÉRUSALEM.
(3) *Voy.* ces mots.
(4) *Voy.* CAVERNES.
(5) II *Par.*, 20, 20.
(6) I *Rois*, 24, 2.
(7) *Ib.*, 23, 24, 25.
(8) *Ib.*, 23, 14, 15.
(9) *Voy.* LIBAN.
(10) V. 15, 8, 25.
(11) *Voy.* ABARIM.
(12) *Matth.*, 3, 5. *Luc*, 3, 3. כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, *Gen.*, 13, 10. III *Rois*, 7, 46. Aujourd'hui El-Ghôr, الغور.
(13) *Voy.* ESDRELON.
(14) *Jos.*, 4,13; 5, 10.
(15) *Nombr.*, 21, 1; 26, 3; 33, 48.

entre Tibériade et le Thabor ; une autre de ce nom, entre Césarée et Joppé ; la vallée d'Hinnom (1) ; au sud, la vallée de Cédron (2), aujourd'hui la vallée de Josaphat (3), à l'est de Jérusalem, et plus loin, vers Bethléhem, le val de Réphaïm, etc.

IV. Le principal fleuve de la Palestine est le Jourdain (4), qui reçoit divers affluents ; les fleuves plus petits sont : le Bélus, qui part du pied du Carmel et se jette dans la mer à deux lieues de Ptolémaïs. Plusieurs commentateurs (par exemple Masius, Michaëlis) pensent que c'est le Labanah, שִׁיחוֹר לִבְנָה (5), mais il est plutôt au sud du Carmel ; le petit Koradsch (l'ancien Chorséus), ou, plus au sud encore, le Zerca (le fleuve des crocodiles de Pline) (6) ; le Cison (7) ; le fleuve d'Égypte, extrême limite du pays, au sud (8), non loin de Rhinocorura ou Rhinocolura, l'El-Arisch moderne, العريش. Les eaux du Jourdain forment plusieurs lacs : d'abord le lac Mérom, מֵרוֹם (9) ; deux milles plus au sud, le lac de Génézareth (10) ou de Tibériade et le lac Asphaltite, ou la mer Morte, *lacus Asphaltites* (11).

La Palestine est moins riche en sources qu'en fleuves et en lacs ; elle manque d'eaux limpides et fraîches (12) ; on suppléait à ce défaut par des aqueducs, פַּלְגֵי מַיִם (13), et des citernes (1). Cependant, en la comparant à d'autres contrées de l'Orient, la Palestine a des eaux abondantes (2), et, malgré ses nombreuses montagnes, elle était extraordinairement fertile (3), surtout au nord, dans les vallées du Liban, les plaines d'Éphraïm et de Manassé, d'Asser, dans les montagnes de Basan et de Galaad. Elle n'avait pas de désert proprement dit (4), car ses steppes de sable, comme Engaddi et Jéricho, sont en partie couverts de bruyères, d'arbrisseaux et d'herbes. Le pays est surtout riche en céréales ; elles sont désignées en général par les mots דָּגָן, לֶחֶם, blé ; שֶׁבֶר, qui se rompt ; אֹכֶל, חַיִל, aliment. Les espèces les plus choisies étaient le froment, חִטָּה, et l'orge, שְׂעוֹרָה ; on recherchait moins l'épeautre, כֻּסֶּמֶת, et le cumin, כַּמֹּן. L'avoine et le seigle n'étaient pas plus cultivés alors qu'aujourd'hui dans l'Asie orientale.

Parmi les plantes légumineuses on peut nommer : les pois, פּוֹל ; les lentilles, עֲדָשִׁים (5) (le plat d'Ésaü était la nourriture ordinaire des Israélites) (6). On cultivait dans les champs des concombres, קִשֻּׁאִים, du chanvre, פִּשְׁתָּה, etc., etc. (7).

Les arbres et les arbustes les plus précieux étaient la vigne, גֶּפֶן ; le figuier, תְּאֵנָה (8) ; l'olivier, זַיִת ; puis

(1) *Voy.* HINNOM.
(2) *Voy.* CÉDRON.
(3) *Voy.* JOSAPHAT.
(4) *Voy.* JOURDAIN.
(5) *Jos.*, 19, 26.
(6) *Hist. nat.*, 5, 17. Cf. Keil, *Comment. sur Jos.*, p. 344.
(7) *Voy.* CISON.
(8) *Nombr.*, 34, 5. *Jos.*, 15, 4.
(9) *Jos.*, 11, 5, 6, Samachonitis.
(10) *Voy.* GÉNÉZARETH.
(11) *Voy.* MERS BIBLIQUES.
(12) *Gen.*, 26, 20. *Nombr.*, 20, 19. *Lament.*, 5, 4.
(13) *Prov.*, 21, 1. Cf. *Job*, 20, 17.

(1) *Voy.* CITERNES.
(2) *Deut.*, 8, 7.
(3) Cf. *Exode*, 3, 8 ; 13, 5 ; 33, 3. *Nombr.*, 13, 27. *Deut.*, 8, 7 ; 11, 10. II *Rois*, 17, 28. Justin, 36, 2. Tacite, *Hist.*, 5, 6. Ammian., 14, 8.
(4) Le mot מִדְבָּר, tout comme שְׁמָמָה, exprime poétiquement des lieux solitaires et effrayants. Cf. *Ezéch.*, 29, 5. *Jér.*, 11, 10 ; 50, 12. *Soph.*, 2, 13.
(5) Cf. *Genèse*, 25, 29.
(6) *Ez.*, 4, 9.
(7) *Voy.* AGRICULTURE EN PALESTINE.
(8) Josèphe les nomme les βασιλικώτατα,

venaient l'amandier, שָׁקֵד ; le grenadier, רִמּוֹן ; le pommier, תַּפּוּחַ ; le noyer, אֱגוֹז. Un arbre plus commun et moins estimé était le sycomore, שִׁקְמָה.

Les arbres des forêts, ou les arbres du Seigneur (1), étaient principalement le cèdre, אֶרֶז ; le platane, עַרְמֹנִים ; le cyprès, בְּרוֹשִׁים, qui se trouvaient surtout sur le Liban et le Carmel; le chêne, אַלּוֹן ; le térébinthe, אֵיל ; l'acacia, שִׁטָּה ; le palmier ou le dattier, תָּמָר. Au nord croissaient le peuplier blanc, גֹּמֶא, et l'onosme, צֶאֱלִים. Les montagnes sont riches en plantes et en fleurs odorantes (2). Le lis, שׁוֹשָׁן, croît à l'état sauvage dans les plaines (3), comme le narcisse, la tulipe, la mandragore ou la pomme d'amour, דּוּדָאִים (4), dont on fait les philtres en Orient.

Le pays abonde en plantes aromatiques et médicinales : le cypérus, אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר ; le nard, dont on faisait un baume estimé, כְּפָרִים (5) ; le crocus ou safran, כַּרְכֹּם (6) ; la canne aromatique, קָנֶה ; le cinnamome, la cannelle, קִנָּמוֹן et נֵרְד ; la myrrhe, מֹר (7) ; l'encens, לְבֹנָה, λίβανος, qui provenait aussi d'Arabie ; le baume, צֳרִי, βάλσαμον, qu'on cultivait à Galaad ; le laudanum, לֹט. On considérait comme des plantes vénéneuses le pavot, ראשׁ (1), et l'absinthe, לַעֲנָה (2).

Le règne animal y était très-varié. Les animaux domestiques, אֲלָפִים בְּהֵמָה, se composaient de grand et de petit bétail, בָּקָר et צֹאן (3). Ils formaient la propriété vivante, מִקְנֶה, en opposition à la propriété morte, רְכוּשׁ. Au grand bétail appartenaient les buffles, les bœufs, les jeunes taureaux ; on s'occupait surtout de l'élève du petit bétail, des moutons et des chèvres, שֶׂה כְּשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים (4). On employait en outre au service de l'homme le chameau, גָּמָל, l'âne commun, חֲמוֹר, comme bête de selle ; l'âne sauvage, פֶּרֶא, était tout à fait indisciplinable. Les forêts de la Palestine renfermaient beaucoup de bêtes féroces : le lion, אַרְיֵה ; לָבִיא, la lionne ; כְּפִירִים, les lionceaux déjà formés ; l'ours, דֹּב ; la panthère, נָמֵר, πάρδαλις ; le loup, זְאֵב ; le sanglier, חֲזִיר ; le renard et le chacal, שׁוּעָל (5) ; le cerf, אַיָּל, אַיֶּלֶת, la biche ; le bouquetin, יָעֵל ; la gazelle, צְבִי ; le lièvre, אַרְנֶבֶת ; la gerboise, שָׁפָן ; le hérisson, קִפֹּד. Les chevaux furent importés d'Égypte ; ils devinrent plus nombreux par la suite. Le dromadaire, פֶּרֶד, fut importé d'Arménie (Togarmah) en Phénicie. Le chien, כֶּלֶב, et encore plus le porc, חֲזִיר, étaient des animaux méprisés (6). On se

parmi les produits de la Palestine, *Bell. Jud.*, 3, 10, 8.

(1) Cf. *Ps.* 103, 16.

(2) *Osée*, 14, 7. *Cant.*, 4, 11.

(3) *Matth.*, 6, 28.

(4) *Gen.*, 30, 14, 17. LXX, μῆλα μανδραγορῶν.

(5) *Cant.*, 4, 13.

(6) *Ib.*, 4, 14.

(7) *Ib.*, 4, 6, 14.

(1) *Ps.* 68, 22.

(2) Cf. *Deut.*, 29, 17 ; 32, 32 ; et *Apoc.*, 8, 10, ἄψινθος.

(3) Cf. Homère, *Il.*, 18, 524, μῆλα καὶ βόες, *armenta et pecudes*.

(4) *Deut.*, 14, 4.

(5) Ou, chez les poëtes, אִיִּים et תַּנִּים.

(6) Cf. I *Rois*, 17, 43 ; 24, 15. IV *Rois*, 9, 10. *Matth.*, 7, 6. II *Pierre*, 2, 22.

servait du chien pour la garde des troupeaux (1).

Parmi les oiseaux, עוֹף, on comptait : le pigeon, יוֹנָה ; la tourterelle, תּוֹר ; de petits oiseaux chanteurs, צִפּוֹר ; la perdrix, קֹרֵא (2) ; l'hirondelle, דְּרוֹר ; la caille, שְׂלָיו ; la cigogne, חֲסִידָה ; l'autruche, תַּחְמָס (le puissant) ; le hibou ; diverses espèces de corbeaux et de corneilles, עֹרֵב ; de pélicans, כּוֹס ; de hérons, יַנְשׁוּף ; de mouettes, שַׁחַף ; diverses espèces d'aigles, נֶשֶׁר, et de vautours, עַיִט צָבוּעַ. Quant aux insectes, on y voit des grillons, צְלָצַל ; des fourmis, וְחָלִים ; des mites, עָשׁ ; beaucoup d'abeilles sauvages et domestiques, דְּבֹרִים, et de là beaucoup de miel (3) ; des guêpes, צִרְעָה. Parmi les reptiles, שֶׁרֶץ, on nomme le lézard, תִּנְשֶׁמֶת, χαμαιλέων ; des serpents de diverses espèces, נְחָשִׁים ; des couleuvres, des vipères, אֶפְעֶה, פֶּתֶן ; des chauves-souris, עֲטַלֵּף ; des sauterelles (4) ; des scorpions, עַקְרָב. La mer nourrissait les grands cétacés et les serpents de mer, תַּנִּינִים. Le lac de Génézareth était abondant en poissons (5).

V. On distinguait en Palestine deux *saisons* principales, la chaude et la froide, קַיִץ וָחֹרֶף (6), comme chez les anciens Grecs, χειμών et θέρος. La saison froide (*choreph*) embrassait la moitié du mois de kislev (novembre), thebet et la moitié de schebat. En novembre commence la première saison des pluies, qui dure 30 à 40 jours (on l'appelle יוֹרֶה ou מוֹרֶה) (7) ; c'est la première pluie, ὑετὸς πρωϊμος. En décembre, souvent en février seulement, il tombe un peu de neige, שֶׁלֶג ; la glace, קִפָּאוֹן, est très-rare. En mars jusqu'au milieu d'avril, peu après les semailles, arrive la seconde saison de la pluie, מַלְקוֹשׁ ; LXX, ὑετὸς ὄψιμος (1).

La saison chaude (*kaiz*) commence vers la fin d'avril avec la moisson, קָצִיר ; à dater de cette époque jusqu'à la récolte des fruits il pleut rarement ; la pluie est remplacée par une rosée abondante, et c'est ce qui fait que celle-ci était considérée par les Hébreux comme la plus grande des bénédictions (2). Durant cette saison les orages du sud règnent jusque vers la fin de juin ; puis commence la chaleur, qui se prolonge jusqu'en septembre ; elle devient souvent très-intense quand le vent du nord-ouest, צָפוֹן, et le vent du sud-ouest, תֵּימָן, n'apportent pas quelque fraîcheur. Souvent l'aride vent d'est, קָדִים, ravage et consume tout (3). Les orages sont fréquents en hiver. En somme le *climat* est sain, surtout dans la vallée du Jourdain, qui est à l'abri des vents et où règne une chaleur tropicale. Les maladies n'y sont pas de durée ; elles sont énumérées au Deutéronome (4).

VI. La salubrité du climat et la fertilité du pays qui en résulte expliquent la forte population qui de temps à autre s'accumulait en Palestine. D'après I Rois, 24, 9, le dénombrement opéré sous David donna 1,300,000, ou 1,570,000, suivant I Paral., 21, 5, d'hommes capables de porter les armes, ce qui suppose une population totale de 5 à 6 millions. Quelques auteurs trouvent ce nombre exagéré pour la Palestine (5) et pensent sans motif suffisant qu'il y a une altéra-

(1) *Job*, 30, 1. *Is.*, 56, 12.
(2) Chez les LXX, *ad Jer.*, 17, 11, πέρδιξ.
(3) *Voy.* MIEL.
(4) *Voy.* SAUTERELLES.
(5) Voir *Jean*, 21, 11. *Luc*, 5, 1. *Voy.* PÊCHE.
(6) *Ps.* 74, 17. *Zach.*, 14, 8.
(7) *Joël*, 2, 23.

(1) Cf. *Jacq.*, 5, 7.
(2) *Gen.*, 27, 25. *Job*, 29, 19.
(3) *Job*, 27, 20.
(4) 28, 22 sq. *Voir*, sur la peste et la lèpre, ces mots.
(5) Cf. Winer, *Lexique*.

tion dans le texte. D'après Josèphe (1), sous Cestius on immola un jour de Pâque 156,000 agneaux ; il est vrai qu'il venait à la fête des Juifs étrangers à la Palestine. Le même auteur assure (2) que la plus petite ville de la Galilée compte plus de 15,000 habitants. Quant aux anciens habitants de la Palestine, *voy.* CANAAN et les divers articles analogues.

Abraham reçut ce pays directement de Dieu; il devint le père de la race des *Hébreux* (3). Tout le pays fut partagé entre les douze tribus parties d'Égypte, qui firent la conquête de Canaan. Neuf tribus et demie demeurèrent en deçà du Jourdain, deux tribus et demie au delà. La tribu de Lévi n'eut pas de part proprement dite ; elle demeura divisée parmi les autres tribus dans quarante-huit villes (énumérées au livre de Josué (4) et au premier livre des Paralipomènes) (5). La tribu de Joseph était partagée en deux, Éphraïm et Manassé, qui complétèrent le nombre des douze tribus.

Elles étaient situées comme il suit :

A. En deçà du Jourdain, du nord au sud :

1. *Nephtali*, depuis la limite septentrionale du pays jusqu'à Zabulon et Issachar au sud, Asser à l'ouest, Juda le long du Jourdain, avec 19 villes, à l'est (6).

2. *Asser*, à l'ouest de Nephtali, s'arrêtait aux côtes, au nord à Sidon, au sud au Carmel, et avait 22 villes (7).

3. *Zabulon*, au sud des précédentes tribus, comprenait à l'est le lac de Génézareth, à l'ouest la partie occidentale de la plaine d'Esdrelon, entre Joknéa sur le Cison et le Thabor, avec 12 villes (1).

4. *Issachar*, borné au nord par Nephtali, à l'est par le Jourdain, au sud par Éphraïm et Benjamin, comprenait à l'ouest la partie orientale de la plaine d'Esdrelon, avec 16 villes (2).

5. *Manassé*, borné au nord par Asser, à l'est par Issachar, au sud par Éphraïm, à l'ouest par la mer, possédait aussi des villes dans les tribus d'Asser et d'Issachar (3).

6. *Éphraïm,* borné au nord par Manassé, au sud par Benjamin et Dan, à l'est par le Jourdain, à l'ouest par la mer, avait aussi des villes dans la tribu de Manassé (4).

7. *Dan,* borné à l'ouest par Benjamin, entre Juda et Éphraïm, au sud par le pays des Philistins, reçut son territoire des tribus de Juda et d'Éphraïm (5).

8. *Benjamin*, borné au nord par Éphraïm, à l'ouest par Dan, au sud par Juda, renfermait Jérusalem et Jéricho, et possédait en tout 28 villes (6).

9. *Juda* s'étendait de la limite méridionale de la tribu de Benjamin jusqu'au fleuve d'Égypte, et de la mer, à l'ouest, jusqu'à la mer salée dans toute sa longueur (7). Juda céda une partie de ce territoire à la tribu de Dan et une autre à la tribu de Siméon.

10. *Siméon* était la plus petite et la plus méridionale des tribus, enfermée de trois côtés par Juda, avec 12 villes (8).

B. Au delà du Jourdain, du sud au nord :

11. *Ruben*, le long de la mer Morte et du Jourdain, de l'Arnon au sud jusqu'au Jabboc au nord, se perdait à l'est dans l'Arabie Déserte (9).

(1) *Bell. Jud.*, 6, 9, 3.
(2) L. c., 3, 3, 2.
(3) *Voy.* HÉBREUX.
(4) C. 21.
(5) 7, 57-81.
(6) Cf. *Jos.*, 19, 32-39.
(7) *Ib.*, 19, 24-31.

(1) *Jos.*, 19, 10-16.
(2) *Ib.*, 19, 17-23.
(3) *Ib.*, 17, 7-11.
(4) *Ib.*, 16.
(5) *Ib.*, 19, 40-48.
(6) *Ib.*, 18.
(7) *Ib.*, 15, 1-12.
(8) *Ib.*, 19, 1-9.
(9) *Nombr.*, 32, 1; 34, 14. *Jos.*, 1, 12; 13, 16; 18, 17.

12. *Gad*, s'étendant du Jabboc jusqu'à Jaser, inclusivement (1), à l'est jusqu'à Rabbath-Ammon, à l'ouest jusqu'à l'extrémité méridionale du lac de Génésareth (2).

La partie orientale de Manassé obtint le pays des Amorrhéens, c'est-à-dire la moitié de Galaad, tout Basan et Argob (3). L'exacte détermination de ces limites est très-difficile; elles ne peuvent pas être toutes démontrées avec certitude (4).

Après la mort de Salomon on sait que la Palestine se partagea, que les deux tribus de Juda et de Benjamin demeurèrent seules fidèles au roi légitime, sous le nom de royaume de Juda; que les dix autres se séparèrent et formèrent le royaume d'Israël ou d'Ephraïm (5).

Après l'exil, durant la domination persane, le pays fut divisé en plusieurs districts, פֶּלֶךְ, dont chacun était administré par un chef ou capitaine, שַׂר; Jérusalem en avait deux (6).

Sous la domination romaine les habitants de la Palestine furent généralement nommés Juifs, *Judæi*, Ἰουδαῖοι, et le pays entier Judée, *Judæa*. A cette époque la Palestine fut divisée d'une manière nouvelle (7), dont le Nouveau Testament (8) et Josèphe (9) tiennent compte.

La partie cisjordanique fut divisée en provinces, savoir:

1. La *Galilée*, Γαλιλαία, avant la captivité Galil (הַגָּלִיל = territoire, district), ne désignait que la partie septentrionale de ce qui fut plus tard la province de ce nom, et comprenait la portion septentrionale de la tribu de Nephtali (1). Les Israëlites ne purent pas la conquérir entièrement, et elle demeura toujours peuplée de païens; c'est pourquoi elle est appelée dans Isaïe (2) גְּלִיל הַגּוֹיִם, la Galilée des Gentils (3). Au temps de Jésus-Christ la Galilée était la province la plus septentrionale du pays; elle s'étendait au sud-ouest jusqu'au Carmel, au sud-est vers Scythopolis, au nord vers Tyr; à l'est, par le Jourdain et le lac de Génézareth, jusqu'à la Gaulonitide et à la Pérée (4); elle embrassait les tribus d'Aser, de Nephtali, de Zabulon, et une partie d'Issachar. Le sol de la Galilée était très-fertile; il était parfaitement cultivé, très-peuplé (5), et renfermait 404 villes et villages (6). L'Évangile nomme le plus souvent Capharnaüm et Nazareth; Josèphe (7) cite Tibériade et Sepphoris comme les plus grandes de ces villes. Outre celles-là, les plus importantes étaient: Dan, Mageddo, Cana, Endor, Naïn, Acco (Akka chez les Arabes, Acre chez les Croisés), etc., etc. Les Galiléens, quoique de sang purement judaïque, étaient méprisés par les autres Juifs; ils n'étaient pas, à ce qu'il paraît, considérés comme suffisamment orthodoxes (8); leur dialecte était mauvais; on le reconnaissait au changement des gutturales, à la rudesse de la prononciation (par exemple אוּשׁ, *usch*, pour אִישׁ, *isch*, homme) (9), et à d'autres in-

(1) *Voy.* IASER.
(2) Cf. *Deut.*, 3, 11. *Jos.*, 13, 24.
(3) *Nombr.*, 32, 39; 34, 14. *Deut.*, 3, 13. *Jos.*, 12, 6; 13, 8; 17, 5.
(4) Cf. les art. correspondants, et Keil, *Comm. sur le livre de Josué.* Robinson, *Palestine.*
(5) *Voy.* HÉBREUX.
(6) *Néhém.*, 3, 9.
(7) Cf. déjà I *Mach.*, 5, 8; 10, 30.
(8) Cf. *Act.*, 9, 31.
(9) Cf. *Bell. Jud.*, 3, 3.

(1) Cf. *Jos.*, 20, 7. III *Rois*, 9, 11. IV *Rois*, 15, 29.
(2) 8, 23.
(3) Cf. I *Mach.*, 5, 15, Γαλιλαία ἀλλοφύλων; et *Matth.*, 4, 15, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν.
(4) Jos., *Bell. Jud.*, 3, 3, 1.
(5) Id, *ibid.*
(6) Id., *Vita*, 45.
(7) *Ibid.*, 65.
(8) *Jean*, 1, 46; 7, 52. *Act.*, 2, 7.
(9) Cf. Buxtorf, *Lex. Chald. et Rabb.*, s. v. גליל, et Fürst, *Gramm. Chald.*, § 15.

corrections (1). La Galilée fut le principal théâtre de l'activité de Notre-Seigneur ; les Juifs le nommaient par ce motif le Galiléen (2) ; la plupart des Apôtres et des disciples étaient nés dans cette province (3).

2. La *Samarie* (4), que S. Luc (5) appelle Σαμάρεια, qui ailleurs est nommée Σαμαρεῖτις (6), était située entre la Galilée au nord (Ginae formant la ville frontière vers la plaine d'Esdrelon) et la Judée au sud ; à l'ouest elle était bornée par la Méditerranée, à l'est par le Jourdain ; elle formait autrefois le territoire des tribus d'Ephraïm, de l'ouest de Manassé, d'une partie d'Issachar. Elle était la plus petite des quatre provinces (7), toute couverte de montagnes, riche en sources et en pâturages (8). Ses villes les plus considérables étaient : Samarie, Scythopolis (dans l'Ancien Testament Bethséan) (9), Jesréel, Sichem (plus tard Néapolis, aujourd'hui Nabolus, encore florissant), Thirza, Béthel, Silo, Salem, Césarée de Palestine, etc.

3. La *Judée*, Ἰουδαία (10), la province la plus méridionale en deçà du Jourdain, bornée au nord par la Samarie, à l'est par le Jourdain et la mer Morte, au sud par l'Idumée, à l'ouest par les Philistins et la Méditerranée, renfermait le territoire des tribus de Juda, Benjamin, Siméon et Dan. Le sol, couvert de montagnes (11), très-fertile, était très-peuplé (1) d'Hébreux, de Grecs et d'Iduméens circoncis. La Judée forma avec l'Idumée et la Samarie, après la mort d'Hérode le Grand, le royaume d'Archélaüs ; lorsque celui-ci fut exilé, elle fut incorporée à la province de Syrie et gouvernée par des procurateurs ; elle demeura sous ce régime, après avoir transitoirement formé une partie du royaume d'Agrippa, jusqu'à la complète extinction de l'État judaïque. Ses villes les plus importantes étaient : Jérusalem, Bethléhem, Jéricho, Césarée, Lydda, Emmaüs, Hébron, Éleuthéropolis, Engaddi, Bersabée, Rama ou Arimathie, les ports de Joppé, Jamné, Azot, Ascalon, Gaza.

4. La *Pérée*, Περαία, qui, dans le sens le plus large, désignait tout le territoire transjordanique (πέραν τοῦ Ἰορδάνου) (2) ; elle était, du nord au sud, divisée en six parties :

a) La *Trachonitide*, Τραχωνῖτις, Τραχών (3), δύο Τραχῶνες dans Strabon (4), טְרָכוֹנָא chez les thargumistes, en place de l'Argob, אַרְגֹּב, de l'Ancien Testament (5), bornée au nord par le territoire de Damas, à l'est par le désert de Syrie, au sud par le Dschebel Hauran actuel, l'Ἀλσάδαμον ὄρος de Ptolémée (6) ; à l'ouest par le haut plateau d'Hauran, le cercle actuel de Ledscha. On y trouve encore de nombreuses ruines de villes et de villages, beaucoup d'inscriptions grecques. Les villes les plus importantes étaient : au nord, l'antique siége épiscopal Phæna (Φαινοῦς, aujourd'hui Mis-

(1) *Matth.*, 26, 73. *Marc*, 14, 70. Lightfoot, *Hor. Hebr.*, p. 151 sq.
(2) *Matth.*, 26, 69. *Luc*, 23, 6.
(3) *Act.*, 1, 11 ; 2, 7.
(4) *Voy.*, sur cette ville, les articles SAMARIE, SAMARITAINS. Nous ne parlons ici que de la province sous les Romains.
(5) 17, 11. *Jean*, 4, 4, 5.
(6) I *Mach.*, 10, 30, et dans Josèphe.
(7) Jos., *Ant.*, 13, 2, 3.
(8) Id., *Bell. Jud.*, 3, 3, 4.
(9) *Voy.* BETHSÉAN.
(10) *Voy.* HÉBREUX, quant aux autres significations du mot JUDÉE.
(11) *Voir* plus haut, la chaîne de Juda.

(1) Jos., *Bell. Jud.*, 3, 3, 4.
(2) *Matth.*, 4, 25 ; 8, 28. *Judith*, 1, 9. Cf. *Jug.*, 10, 8, etc.
(3) Jos., *Ant.*, 1, 6, 4 ; 13, 16, 5 ; *Bell. Jud.*, 3, 3, 5. *Luc*, 3, 1.
(4) 756.
(5) Cf. *Nombr.*, 34, 15. *Deut.*, 3, 14. III *Rois* 4, 13. רֶגֶב signifie monceau de pierres et répond à l'étymologie du mot τραχωνῖτις comme à la nature du terrain.
(6) 5, 15, 26.

sema), au sud Bostre et Philippopolis, Salcha. Les habitants étaient un mélange de Juifs, de Syriens et d'Arabes, très-belliqueux et redoutables par leurs brigandages (1). Auguste, voulant mettre un terme à leurs invasions et les dompter, donna la Trachonitide avec l'Auranitide et la Batanée (2) à Hérode; après la mort de ce prince elle échut à son fils Philippe (3), plus tard à Agrippa Ier et à Agrippa II.

b) L'*Iturée* (4).

c) La *Gaulanitide* ou *Gaulonitide*, Γαυλωνῖτις, ainsi nommée d'après la ville de Golan ou Gaulan (5), comprenait la partie nord-ouest de l'ancien Basan, de l'Hermon au fleuve Hiéromiax (6). La principale ville était Gamala; aujourd'hui encore, une localité située dans ces régions se nomme Dschaulan.

d) L'*Auranitide*, à l'est de la précédente, appelée encore de nos jours l'Hauran.

e) La *Batanée*, désignation araméïque de l'ancien בָּשָׁן, Βασανῖτις (7), Βαταναία (8), mais n'en comprenant que la partie méridionale, jusqu'au Jabboc, aujourd'hui encore el-Bottîn.

f) La *Pérée*, dans le sens strict (9), formait le territoire entre le Jourdain, le Jabboc et l'Arnon; elle était bornée au sud par la Batanée, au nord par Moab. C'est le Belkâ moderne.

Au delà du Jourdain étaient situées les villes de la Décapole (10), sauf Scythopolis.

La Palestine constitua, sous les Romains, une partie de la Syrie; toutefois elle avait un procurateur spécial. Au commencement du cinquième siècle, lors de la nouvelle organisation de l'empire, elle fut de nouveau divisée en trois provinces : la première Palestine, *Palæstina prior*, la majeure partie de la Judée, avec la Samarie et les côtes des Philistins; la seconde Palestine, *Palæstina secunda*, la partie méridionale de la Judée, le sud de la Pérée et une partie de l'Arabie Pétrée (1).

La dévastation complète du pays fut la suite de la dernière révolte des Juifs contre les Romains, sous Bar-Kochba (2); près de mille localités considérables furent détruites; la plupart des habitants périrent; ceux qui survécurent reçurent la défense d'habiter Jérusalem; une seule fois l'année ils furent autorisés, moyennant un impôt considérable, à venir pleurer sur les ruines de leur cité sainte (3).

Constantin fit construire de nombreuses églises à Jérusalem et dans d'autres lieux saints. Lors du partage de l'empire, en 395, la Palestine échut à l'empire d'Orient. L'Église de Jérusalem obtint, au quatrième concile universel tenu à Chalcédoine en 451, la dignité patriarcale, ayant sous sa juridiction Césarée la maritime, métropole de la première Palestine, Scythopolis (de la seconde Palestine), Pétra (de la troisième), Bostre d'Arabie (c'est-à-dire de l'ancien Galaad), et, outre ces métropoles, vingt-cinq évêques.

En 615 Cosroès, roi de Perse, conquit la Syrie et prit Jérusalem d'assaut. Héraclius chassa les Perses en 628. Bientôt après la Palestine et la Syrie furent soumises par Omar à la domination des Arabes (636), qui continuèrent

(1) Jos., *Ant.*, 15, 10, 1. *Bell. Jud.*, 1, 20, 4; 2, 4, 2.
(2) Id., *Ant.*, 15, 10, 1; 16, 4, 6. *Bell. Jud.*, 1, 20, 4.
(3) Id., *Ant.*, 17, 8, 1; 18, 4, 6. *Luc*, 3, 1.
(4) *Voy.* Iturée.
(5) *Voy.* Gaulan.
(6) Jos., *Ant.*, 8, 2, 3; 18, 15, 4. *Bell. Jud.*, 3, 3, 1.
(7) Eusèbe.
(8) Josèphe.
(9) Jos., *Bell. Jud.*, 3, 2.
(10) *Voy.* Décapole.

(1) Voir *Cod. Theodos.*, l. III, *de Erog. mil. annon.*
(2) *Voy.* Akiba.
(3) Dio Cass., 69, 12-14. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 6.

à y demeurer jusqu'au temps des croisades. Godefroi de Bouillon fonda le royaume de Jérusalem (1099), auquel Saladin mit un terme en 1187. Frédéric II recouvra Jérusalem par un traité (1229) et s'y fit couronner. En 1244 la cité sainte fut derechef perdue pour les Chrétiens. En 1290 avec Acre tomba le dernier rempart chrétien en Palestine, et depuis lors Jérusalem demeura au pouvoir des sultans d'Égypte. A dater de 1332 les Franciscains furent chargés de la garde des saints lieux et de l'hospitalité envers les pèlerins (1). En 1517 le sultan des Turcs, Sélim, envahit la Palestine. En 1799 Napoléon, parti d'Égypte, fit une pointe en Palestine, prit Jaffa, assiégea en vain pendant trente jours Saint-Jean d'Acre, livra dans la plaine de Jesréel (Esdrelon), non loin du Thabor, une sanglante bataille qu'il gagna sur les Turcs; ses avant-postes parvinrent jusqu'à Saphet, et lui-même poussa jusqu'à Nazareth.

Dans les temps les plus récents ce malheureux pays devint le théâtre de guerres sanglantes entre Méhémet-Ali et la Porte. La diplomatie européenne intervint, mais la situation des populations chrétiennes n'y gagna rien et demeura aussi déplorable que par le passé. Les Chrétiens de la Palestine s'élèvent environ à 500,000 âmes (2), parmi lesquelles on compte : 1° les Grecs non unis, qui forment la majorité; ils ne sont pas d'origine grecque, mais arabe, et soumis à deux patriarches (d'Antioche et de Jérusalem) et à 16 évêques; 2° les Grecs unis, placés sous la juridiction du patriarche de Damas; 3° les Maronites (3), les Syriens ou Jacobites (4); 4° les Catholiques syriens, qui ont des paroisses à Alep, Damas et Rasheiga, dans Djebel-esh-sheik, deux petits couvents au Liban; 5° les Arméniens, en petit nombre, avec un patriarche à Jérusalem; 6° les Catholiques arméniens, dont le patriarche demeure dans le couvent de Bzumar, sur le Liban; 7° les Latins, dont un petit nombre est indigène, qui ont des couvents à Jérusalem, Bethléem, Saint-Jean dans le désert, à Nazareth, et dans d'autres endroits. Depuis 1847 il y a un patriarche à Jérusalem (1). Cette dignité n'avait plus été portée depuis le quinzième siècle, le supérieur des Franciscains de Jérusalem ayant toujours été vicaire apostolique. Les protestants, qui n'avaient jamais eu légalement le droit de constituer une Église en Syrie, créèrent, en 1841, un évêché anglo-prussien de Jérusalem, dont l'évêque est un pasteur sans ouailles.

Littérature. Il n'y a pas de pays au monde sur lequel existent autant de monographies, de descriptions, de voyages, d'itinéraires, etc., que la Palestine; nous n'indiquerons que les plus importants. Parmi les ouvrages de Josèphe il faut citer ses *Antiquités judaïques*, notamment les livres 11-20. Le principal ouvrage de l'antiquité chrétienne à cet égard est l'*Onomasticon urbium de locis sacræ Scripturæ, seu liber de locis Hebraicis, Græce primum ab Eusebio Cæsareensi, deinde Latine scriptus ab Hieronymo*, édition de Bonfrère-Leclerc; *Opp. Hieron.* de Vallarsius.

Parmi les ouvrages arabes on cite : Abulféda († 1331), *Tabula Syriæ; Annales Muslemici;* Edrisi (vers 1151), *Geographia Nubiensis.*

Du temps des croisades : *Willermi Tyrii Historia belli sacri*, 23 livres, dans les *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, 2 vol. in-fol.

(1) *Voy.* SAINT-SÉPULCRE A JÉRUSALEM.

(2) Robinson et Smith, *Palestine*, III, 2, 737-752.

(3) *Voy.* MARONITES.

(4) *Voy.* JACOBITES.

(1) Mgr Valerga, Italien.

Des temps postérieurs : *Itinéraire de la Terre-Sainte*, Francf. sur le Mein, 1584, 1609, renfermant 21 voyages divers, de 1095 à 1586 ; Kootwyk, 1598 et 1599; Della Valle, 1614-26 ; Quaresmius (important), Anvers, 1639 ; Arvieux († 1702), Maundrelle, 1697 ; Shaw († 1751) ; Pococke, de 1783-85 ; Hasselquist († 1752) ; Volney, 1783-1785 ; Seetzen, tué en 1811, dans Zach, *Correspondance mensuelle*, 1808 ; Chateaubriand, 1806 ; Burckhardt, de Bâle († 1817 au Caire), publié d'abord en anglais, Londres, 1822, puis en allemand par Gésénius, Weimar, 1823 ; Richter († 1816) ; Richardson, 1816-18; Buckingham, 1816 ; Scholz, 1820-21 ; Prokesch, 1829 ; Salzbacher, 1837; de Schubert, 1837 ; Strauss, 1847 ; Sepp, Tischendorf, 1845.

La description la plus complète et la plus sûre des temps modernes est celle de Robinson et Smith, *la Palestine et ses contrées méridionales limitrophes*, publiée par Robinson lui-même en allemand, Halle, 1841, 5 vol. Cf., en outre, Sam. Bochart, *Geographia sacra, s. Phaleg et Canaan; Hierozoicon* (traitant de l'histoire naturelle de la Palestine), édité par Rosenmüller, 1793 ; *Ad. Relandi Palæstina ex monumentis veteribus illustrata;* Bachiene, *Description historique et géographique de la Palestine ;* Büsching, *Géographie*, 5 vol., I part.; Rosenmüller, *Géographie biblique;* Ritter, *Géographie*, II part.; Forbiger, *Géographie ancienne*, I part.; Allioli, *Archéologie biblique*, 2 vol.; Raumer, *Palæstina*, 3ᵉ édit., 1850, manuel excellent.

KÖNIG.

PALESTRINA, ou GIOVANNI PIERLUIGI, né de parents pauvres à Palestrina, l'ancienne Préneste, dans la Camargue romaine, non loin de Rome, vécut de 1524 à 1594, et fut appelé par la Providence à être un des grands maîtres de la musique, le sauveur du nouveau style musical de l'Église. A l'âge de seize ans il entra sous la direction du célèbre Néerlandais Goudimel, qui avait érigé une école de musique à Rome ; car l'art musical était alors tout entier entre les mains des étrangers.

Sous le règne du Pape Jules III (1549-1557) Palestrina devint *magister puerorum;* plus tard il fut nommé maître de la chapelle fondée par Jules III. Il se maria à cette époque à une jeune fille nommée Lucrèce, qui lui donna quatre fils, dont un seul, Hygin, lui survécut.

Le premier œuvre que Palestrina publia consista en quatre messes pour quatre et cinq voix, dédiées au Pape Jules III; cette publication lui valut d'être admis, le 13 janvier 1555, parmi les chantres du Pape ; mais au bout de six mois il perdit sa place. Marcel II, qui promettait d'être pour Palestrina un protecteur encore plus ardent que son prédécesseur Jules, étant mort peu de temps après son élévation, avait eu pour successeur Paul IV (1555-59), qui fit immédiatement appliquer la loi de l'Église suivant laquelle les clercs seuls pouvaient faire partie de la chapelle du Pape ; le pauvre chantre renvoyé tomba gravement malade.

En octobre 1555 il fut tiré de sa position précaire et nommé maître de chapelle de Saint-Jean de Latran. Il en remplit les fonctions avec un zèle exemplaire jusqu'au 1ᵉʳ février 1561. Parmi les nombreuses compositions qu'il écrivit durant cette période, les *Improperia* (1560) non-seulement consolidèrent sa réputation, mais furent l'occasion d'une mission plus importante qui lui fut confiée et dont nous parlerons tout à l'heure. Ces *Improperia* sont encore chantés de nos jours dans la chapelle Sixtine. Il s'agissait de donner une juste expression aux paroles de Jérémie, qu'on chante le Vendredi saint : « Mon peuple ! que t'ai-je fait ? » Palestrina

réussit complétement. Il n'y a pas de cœur, pour peu qu'il soit sensible, qui puisse entendre ces *Improperia* sans en être touché. Pie IV, successeur de Paul IV, en fit prendre une copie à l'église de Saint-Jean de Latran, et bientôt après, en février 1561, l'auteur, qui se trouvait très-gêné dans ses affaires, fut nommé maître de chapelle de Sainte-Marie-Majeure. Alors commença la période la plus brillante de sa vie. Au bout d'un an il composa la messe *ut, ré, mi, fa, sol, la,* qui excita une vive émotion. Elle fut suivie de trois autres messes, parmi lesquelles se trouvait celle qui est devenue si célèbre sous le nom de *Messe du Pape Marcel*, et qui résolut en faveur du nouveau style musical de l'Église la question soulevée par le concile de Trente, lorsqu'il avait ordonné la réforme du chant ecclésiastique (1).

Palestrina obtint bientôt, par un *motu proprio* du Pape, la place nouvellement créée de compositeur de la chapelle papale, avec le modique traitement de 11 scudi d'appointements par mois. Aussi le pauvre artiste fut-il, dans ses dernières années, obligé d'avoir recours à la munificence de Guillaume V, de Bavière, qui lui était souvent venu en aide, et auquel il dédia alors un volume de messes à quatre, cinq et six voix.

De 1575 à 1580 Palestrina vécut assez retiré dans sa solitaire demeure du gymnase *della capella Giulia;* il composait peu, étant surtout occupé de ses fonctions et de ses études.

Le 21 juillet 1580 il perdit son excellente femme, dont la mort l'attrista profondément. Les motets tendres et mélancoliques qu'il publia un an plus tard portent le caractère de cette douloureuse disposition, dont il ne sortit qu'au bout de deux ans, comme le prouvent les célèbres motets sur le texte du Cantique des cantiques, qui lui valurent le titre incontesté de *prince de la musique.*

Sixte V ayant succédé en 1585 à Grégoire XIII, Palestrina lui dédia un motet et une messe à cinq voix, toutes deux sur le texte : *Te, pastor ovium.* Le Pape, aussi savant qu'impartial, malgré toute la faveur qu'il accordait à l'auteur, dit à cette occasion : « Le maître a, cette fois, oublié la messe de Marcel et les motets du Cantique des cantiques. » Palestrina, ayant appris l'opinion du Pape, loin de témoigner la susceptibilité que l'on rencontre trop souvent dans des natures vulgaires, s'appliqua avec un redoublement de zèle à écrire sa messe *Assumpta est Maria,* dans laquelle il réussit, mieux que pour la précédente, à unir la gravité du chant grégorien à la vivacité du style nouveau. Elle fut exécutée en 1585, le jour de l'Assomption, et plut tellement au Pape qu'il s'écria : « Voilà une messe vraiment nouvelle, qui ne peut être que de Palestrina! »

La réputation du maître ne pouvait plus grandir. Il avait depuis longtemps excité la jalousie des chantres, qui ourdissaient toutes sortes de trames contre lui. Le Pape leur ayant accordé le droit d'élire leur maître de chapelle, ils exclurent Palestrina. Un ordre spécial du Pape maintint Palestrina comme compositeur de la chapelle; mais les dispositions hostiles des artistes ses collègues chagrinèrent amèrement le vieux musicien et le détournèrent longtemps de toute composition religieuse.

Parmi les élèves que Palestrina, secondé par G.-M. *Nanini*, forma alors, on cite principalement : ses trois fils, qui n'égalèrent pas leur père et ne lui survécurent pas; puis *Annibal Stabile*, *Ant. Dragoni di Meldola*, *Adriano Ciprari* et *Giovanni Guidetti*, qui fut plus tard chargé, avec son maître, de la réforme des mélodies du

(1) Cf. MUSIQUE.

Missel et du Bréviaire, et qui mourut avant que ce grand travail fût terminé. Cette mort prématurée entrava l'entreprise, car Guidetti connaissait parfaitement les sources d'où il fallait tirer les éléments de leur travail.

Après une maladie qui l'affaiblit beaucoup, Palestrina composa, en 1594, un livre de madrigaux à cinq voix, *Madrigali spirituali.* Ce fut le chant du cygne. Le 26 janvier de la même année 1594 Palestrina fut atteint d'un fort anthrax; deux jours après il reçut les sacrements des mains de son ami, S. Philippe de Néri (1), qui ne quitta pas son lit, et le 2 février le grand artiste mourut saintement, laissant un nom sans tache et des œuvres immortelles. Deux hommes seulement vécurent à cette époque qui s'approchèrent de sa renommée, *Christophe Moralès*, en Espagne, et *Orlando Lasso* (Roland de Lattre), en Allemagne (2). Palestrina et ces deux grands maîtres donnèrent l'impulsion à la musique sacrée de leur époque, au grand profit de l'art catholique. Ce n'est pas à ces coryphées du seizième siècle, mais bien aux pygmées du dix-huitième, qu'il faut attribuer la décadence d'un art si noble et si élevé et les écarts vulgaires dans lesquels il fut précipité, et dont les grands maîtres de la musique moderne ne surent pas toujours se garantir eux-mêmes.

Si, comme le pense l'abbé Baïni, Palestrina n'est pas l'inventeur du nouveau style de la musique d'église, il l'a du moins élevé à sa perfection, en le ramenant avec un tact et une habileté admirables de la fausse voie où il s'égarait.

Les œuvres de musique religieuse de Palestrina, qui forment la grande majorité de ses compositions, respirent le plus pur esprit de la foi, une tendre piété unie à une énergie virile et à un caractère grandiose. Dans ses compositions mondaines il ne s'écarte jamais des limites de la morale et de la convenance. On ne lit pas sans émotion, dans la préface de ses motets sur le Cantique des cantiques, les expressions sévères par lesquelles il s'accuse d'avoir, dans sa jeunesse, composé quelques motets sur des sujets équivoques. La protection et l'admiration de tous les Papes sous lesquels il vécut, au service desquels il travailla, l'amitié de S. Philippe de Néri et de S. Charles Borromée sont garants non-seulement de la grandeur de son génie, mais de la pureté de ses mœurs et d'une bonté de caractère qui lui gagnait tous les cœurs. L'ange de la mort ceignit de la couronne de l'immortalité son front, qu'entourait déjà la triple couronne de l'âge, du génie et de la vertu. Palestrina fut inhumé avec pompe, et ses restes furent déposés dans la chapelle des saints apôtres Simon et Jude.

Après sa mort Clément VIII s'informa des œuvres qu'avait laissées l'illustre défunt, en témoignant le désir de les faire publier. A cette nouvelle Hygin, le seul enfant survivant de Palestrina, se hâta d'en faire imprimer un volume et l'offrit au Pape, en déplorant hypocritement de n'avoir pas les moyens de faire paraître le reste. Le Pape ne prêta pas l'oreille aux projets intéressés d'Hygin, qui, oubliant que son père mourant lui avait recommandé de publier les manuscrits qu'il laisserait après lui, les vendit aussi cher qu'il le put à deux éditeurs de Venise.

Il est malheureusement difficile ou impossible de retrouver l'original de beaucoup d'œuvres de Palestrina. On voit, par la grande série de compositions qu'énumère le *Lexique* d'Ersch et Gruber, dans l'article publié sur Pa-

(1) *Voy.* PHILIPPE DE NÉRI.
(2) *Voy.* MUSIQUE.

lestrina, d'après Baïni et Kandler, combien d'œuvres du maître sont restées inédites.

Cf. *Collection des Pièces de musique religieuse qui s'exécutent tous les ans à Rome durant la semaine sainte*, par A. Choron.

WALDMANN.

PALINGÉNÉSIE. *Voyez* RENAISSANCE.

PALLADE, auteur de l'*Historia Lausiaca*, qui décrit le monachisme dans sa forme primitive, naquit, dit-on, en 368 en Galatie, se prit d'enthousiasme, à Alexandrie, pour la vie des anachorètes, se rendit dans le désert de Nitrie et y vécut jusqu'au moment où de violentes épreuves, nées vraisemblablement du conflit des partis qui divisaient les moines entre eux, le poussèrent dans la Thébaïde.

Les savants ne sont pas d'accord sur l'époque où Pallade fut évêque d'Hellénopolis, en Bithynie, sur l'exil auquel il fut condamné en qualité de partisan de S. Chrysostome, sur la question de savoir si Olympie, la pieuse et généreuse amie de S. Chrysostome, fut bannie en même temps que lui à Syène, sur le séjour de Pallade à Rome, durant le pontificat du Pape Sosime (417-418), et enfin sur l'année de sa mort. Martini, dans sa dissertation sur Pallade (1), a réfuté l'accusation de ceux qui prétendent qu'il était Pélagien et Origéniste, fondant surtout cette dernière accusation sur ce que Pallade ne parle pas avec assez de respect de S. Jérôme, et sur ce qu'il avait été intimement lié avec Rufin d'Aquilée, le traducteur latin de la *Lausiaca*.

Ce qui est certain, c'est que Pallade écrivit l'*Historia Lausiaca, sive paradisus de vitis Patrum*, et que ce fut Lausius, gouverneur de la Cappadoce, qui l'y engagea et donna ainsi son nom à l'ouvrage. Ce livre est une des principales sources de l'histoire du monachisme; car Pallade écrivit ce qu'il avait vu et expérimenté par lui-même; les détails exacts et minutieux dans lesquels il entre prouvent avec quel soin, dès l'origine, les fondateurs du monachisme organisèrent cette institution. L'histoire de Pallade renferme, au chapitre 39, un fragment de la règle monacale de S. Pacôme; le chapitre 40 nous montre que l'*ora et labora* proverbial des Bénédictins était déjà le mot d'ordre des solitaires de Tabenne et que ceux-ci exerçaient presque tous les métiers. Pallade compte, parmi les 300 moines du monastère de Panopolis, qu'il visita vers l'an 400, 15 tailleurs, 7 forgerons, 4 charpentiers, 12 gardiens de chameaux, 15 foulons. On lit dans un autre endroit ce fait important pour l'histoire du Rosaire, si souvent attaqué par l'ignorance ou la mauvaise foi, que l'abbé Paul, du désert de Phermé, récitait 300 prières par jour, et qu'après chacune d'elles il jetait de son giron une des petites pierres qu'il y avait d'abord amassées. On trouve l'*Historia Lausiaca* dans le 8e volume des œuvres du philologue Jan de Meurs, publiées par Lané, Florence, 1741-1763; Fronton le Duc la traduisit en latin et en grec, Paris, 1624. Cotelier publia les deux traductions, avec des suppléments tirés de divers manuscrits, dans ses *Monumenta Ecclesiæ Græcæ*.

C'est une question controversée que de savoir si la biographie de S. Chrysostome, qu'Ambroise le Camaldule traduisit en latin d'un original grec aujourd'hui perdu et qui fut imprimée à Venise en 1532, provient de l'auteur de la *Lausiaca* ou d'un autre Pallade. Depuis que Guillaume Cave s'est prononcé contre l'auteur de l'histoire des moines dans une longue dissertation,

(1) *Disputatio de vita fatisque Palladii Hellenopolitani*, etc., Altorf, 1754.

comme l'avait fait autrefois déjà Trithème, la question est en général résolue; mais une nouvelle difficulté s'est élevée pour savoir si le second PALLADE, biographe de S. Chrysostome, fut également évêque d'Hellénopolis et l'ami du saint patriarche de Constantinople, ou s'il n'est autre que le diacre romain PALLADE, qu'en 431 le Pape Célestin I[er] envoya en Irlande.

Ce diacre Pallade, dit-on, auquel S. Germain d'Auxerre avait communiqué son zèle, serait devenu évêque en Irlande et y aurait exercé un ministère qui donnait les plus belles espérances. Toutefois ce n'est pas lui, mais bien S. Patrice, qui est reconnu comme l'apôtre de l'Irlande, où, du reste, à son arrivée, existaient déjà des communautés chrétiennes. On a prétendu que Pallade ne réussit pas dans son apostolat parce qu'il ne connaissait pas le pays et qu'il n'avait pas d'ailleurs la persévérance nécessaire; mais cette assertion tombe devant ce fait que Pallade se rendit plus tard en Écosse, en devint le premier évêque, et que les Écossais l'honorent comme leur premier apôtre. Suivant Prospère d'Aquitaine S. Pallade mourut vers 450 à Fordune, près d'Aberdeen; les Écossais font mémoire de lui le 6 juillet.

Gfrörer, dans son Histoire de l'Église (1), cite un troisième évêque PALLADE, d'après Grégoire de Tours, comme une preuve de l'état rude et grossier où se trouvaient encore en France, au sixième siècle, les esprits que l'Église entreprit de civiliser.

HÆGÉLÉ.

(1) T. II, p. 1038.

PALLAVICINI (SFORZA), Jésuite, cardinal et auteur de l'*Histoire du Concile de Trente*, était fils du marquis Alexandre Pallavicini et de Françoise Sforza, des ducs de Segni. Il naquit à Rome le 28 novembre 1607. Il y fut élevé au Collége romain et étudia plus tard le droit et la théologie sous le P. Lugo, Jésuite (1); il reçut le bonnet de docteur dans l'une et l'autre faculté. Pallavicini mêlait à ses travaux de droit l'exercice de la poésie et des études sérieuses sur la langue italienne. En 1630 il embrassa l'état ecclésiastique et fut admis dans les rangs de la prélature romaine. Il fut membre de plusieurs congrégations et chargé, dans diverses villes des États romains, des fonctions de gouverneur. Cependant il avait dès longtemps formé le projet de se consacrer exclusivement à Dieu et à la science, et le 21 juin 1637 il entra, à Rome, dans la Compagnie de Jésus, qui l'attirait par trois motifs principaux : à cause du vœu particulier qu'on y faisait d'obéissance envers le Pape; à cause de la facilité qu'elle lui offrait de se livrer aux études scientifiques, et enfin à cause de l'impossibilité qu'il y avait dans cet ordre d'être promu à des dignités ecclésiastiques. Au bout de deux ans il fut obligé de professer la philosophie au Collége romain. Autrefois absolument hostile à la philosophie aristotélico-scolastique, Pallavicini apprit, dans ses nouvelles fonctions, à distinguer entre Aristote et ce qu'on lui attribue, entre la scolastique et les excès qui s'y rattachent. Tout en admirant le mérite et la valeur des maîtres du moyen âge, il reconnaissait les résultats de la science moderne, surtout dans le domaine des mathématiques et de la physique, et rendait un juste hommage au génie de Galilée, son contemporain et son compatriote (2). Lorsque le P. Lugo, l'ancien maître de Pallavicini, fut promu au cardinalat, celui-ci lui succéda dans sa chaire de théologie (1643). Il s'appuya surtout, dans ses leçons, sur

(1) *Voy.* LUGO.
(2) *Voy.* GALILÉE.

la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Il devint un des membres les plus remarquables de la congrégation de cardinaux et de théologiens que le Pape Innocent X nomma pour examiner l'*Augustinus* de Jansénius. Ce fut pendant les deux années que durèrent les conférences de cette congrégation (1651-1653) que le cardinal Bernardin Spada l'engagea à écrire l'histoire du concile de Trente. Pallavicini se sentit fortement attiré à ce travail; il se mit à l'œuvre, et publia le fruit de ses labeurs dans les années 1656-1657, à Rome, en 2 vol. in-fol. Les services rendus à l'Église par Pallavicini lui valurent le chapeau de cardinal, que lui conféra en 1659 le Pape Alexandre VII.

Les congrégations diverses dont faisait partie le cardinal l'occupèrent alors spécialement, mais non uniquement; car il travailla en même temps à une nouvelle et meilleure édition de son *Histoire du Concile de Trente*, qu'il publia, en 1664, en 3 vol. in-fol.

Pallavicini mourut le 5 juin 1667. Il avait été un des savants les plus éminents du dix-septième siècle; professeur distingué de philosophie et de théologie, littérateur remarquable, historien de premier ordre, Pallavicini joignait à l'activité scientifique une grande piété et une profonde humilité; il n'accepta la pourpre que par obéissance, et fêtait chaque année l'anniversaire de son élévation au cardinalat par un jeûne sévère. Sa foi délicate et vive avait été singulièrement affligée des excès des probabilistes.

Nous citerons parmi ses ouvrages les suivants : *Del Bene libri quatro; Assertiones theologicæ; Disputationes in primam secundæ S. Thomæ; Arte della Perfezione Cristiana; Vindicationes Societatis Jesu*, contre l'ex-jésuite Giulio-Clém. Scotti, contre Mariana, et la *Monarchia solipsorum* (1); *Considerazioni sopra l'arte dello stile e del dialogo*, etc. Mais l'œuvre capitale de Pallavicini est l'Histoire du Concile de Trente, qu'il puisa aux sources originales, écrivit avec infiniment de talent en langue italienne, et opposa heureusement à celle de Sarpi.

Sarpi (*Paul*), fils d'un négociant de Venise, né en 1552, membre de l'ordre des Servites, dans lequel il était entré dès l'âge de quatorze ans, avait été de très-bonne heure nommé provincial et plus tard procurateur général de son ordre, conseiller et théologien de la république de Venise, qu'il défendit dans plusieurs écrits, durant le conflit de cet État avec le Pape. Il était lié avec les principaux protestants de son temps et se prononça nettement, dans tous ses ouvrages, contre l'Église catholique. En 1611 il écrivait : « Rien n'est plus important que de détruire le crédit des Jésuites, car on détruit par là même Rome, et ce n'est que lorsque Rome sera vaincue que c'en sera fait de la religion elle-même. » Ce fut ce moine presque apostat qui entreprit d'écrire l'histoire du concile de Trente. Si l'on ne peut, en jugeant Sarpi, méconnaître le talent de l'écrivain, on est encore plus frappé de la haine qu'il manifeste contre Rome et l'autorité de l'Église, de la partialité, de la légèreté, de l'esprit de dénigrement, de défiance et de calomnie, qui éclatent d'un bout à l'autre de son livre, et qui sont le propre des sycophantes. Sarpi remit son manuscrit à Marc-Antoine de Dominis (2), lorsque celui-ci partit pour l'Angleterre, où il le fit imprimer en 1619. L'édition de Londres fut suivie de plusieurs éditions et traductions latines et françaises. L'histoire de Sarpi eut naturellement

(1) *Voy.* MARIANA, INCHOFER.
(2) *Voy.* DOMINIS.

le plus grand succès parmi les protestants et les ennemis du Saint-Siége. Les Catholiques demeurèrent assez longtemps sans y répondre. Le P. Terenzio Alciati, Jésuite, fit cependant, à la demande du Pape Urbain VIII, les préparatifs d'une réfutation que la mort († 1651) l'empêcha de continuer. Pallavicini prit sa place, et, grâce à la sagacité, à l'élévation de son esprit, grâce à sa science historique, il tira des actes originaux, auxquels Sarpi avait perfidement suppléé à sa façon, l'ouvrage immortel qui mit à néant le travail mensonger de Sarpi.

La meilleure édition de l'histoire de Pallavicini est celle du célèbre théologien Zaccaria, Jésuite, en 6 vol. in-4°, Faenza, 1792-1799. On trouve, dans le premier volume de cette édition, les *Memorie della vita et degli studi di Sforza, cardinale Pallavicino, del P. Ireneo Asso*, et une *Dissertazione preliminare del nuovo editore*, i. e *Zaccaria*. Le P. Giattim, autre Jésuite, traduisit, du vivant de Pallavicini, son ouvrage en latin.

Conf. Brischar, *Jugement de la controverse entre Sarpi et Pallavicini*, Tubingue, 1844; Schröckh, *Histoire de l'Église depuis la réforme*, t. IV.

SCHRÖDL.

PALLE. *Voyez* CORPORAL.

PALLIUM. Le pallium est une bande de laine blanche, couverte de croix, qui fait partie des ornements pontificaux, et que le souverain Pontife accorde aux archevêques, à leur demande, comme un signe de la part qu'ils ont aux droits de la primauté. Le mot *pallium* désignait autrefois plusieurs espèces de vêtements; aussi les savants ne sont pas d'accord sur l'origine et la signification précise du pallium. L'opinion la plus probable à ce sujet est celle qui voit dans le pallium l'éphod qui couvrait les épaules du grand-prêtre des Juifs (1), et que les Papes adoptèrent en leur qualité de souverains pontifes de la nouvelle alliance. D'après cela, lors même que la forme du pallium se serait modifiée avec le temps, on ne peut pas admettre qu'il ait jamais été un manteau, ni surtout un vêtement d'honneur accordé par les empereurs aux Papes et aux patriarches; il a toujours dû être un pur ornement d'une grandeur médiocre, couvrant les épaules. Aujourd'hui il est formé par une bande circulaire qui entoure les épaules et se prolonge en deux bandes, dont l'une pend par devant, l'autre par derrière; des quatre croix qui sont tissées dans l'étoffe ou brodées à sa surface, l'une se trouve sur la bande antérieure, l'autre sur la bande postérieure.

Voici comment se prépare le pallium. Tous les ans, le jour de la fête de Ste Agnès, dont le nom rappelle déjà l'innocence de l'Agneau, dans l'église dédiée à cette sainte, *via Nomentana*, à Rome, un sous-diacre apostolique offre, pendant qu'on chante l'*Agnus Dei* à la grand'messe, deux agneaux blancs, qui sont placés sur l'autel et bénits. Deux chanoines de Saint-Jean de Latran reçoivent ensuite les deux agneaux et les remettent aux sous-diacres, qui en prennent soin jusqu'au moment favorable à la tonte de la laine. Cette laine, mêlée à d'autres laines, est filée par les religieuses du couvent *del Speculo*, non loin du Capitole; les bandes qui en proviennent sont apportées par les sous-diacres à Saint-Pierre, où elles demeurent déposées pendant une nuit; après quoi on les conserve jusqu'au moment où elles doivent être utilisées. Le Pape, qui, en qualité de vicaire de Jésus-Christ, revêt, dans le pallium, le symbole de la brebis égarée portée sur les

(1) *Exode*, 28, 4.

épaules du bon Pasteur (1), fait reproduire ce pallium pour le distribuer aux archevêques, en signe de la part qu'ils ont à plusieurs de ses droits souverains.

Aucun archevêque ne peut, sans une autorisation spéciale du Pape, porter le pallium. Tous doivent le réclamer dans un délai déterminé, sous peine de perdre leur dignité. On demande s'il en a toujours été ainsi, c'est-à-dire on demande quelle était la situation des archevêques à l'égard du Pape, à l'époque où la confirmation formelle des évêques par le Chef suprême de l'Église n'était pas encore en usage. La réponse dépend de la nature même de la dignité archiépiscopale. Il est hors de doute que, même dans les temps les plus reculés, aucun archevêque, aucun patriarche n'exerça jamais les droits spéciaux de juridiction qui distinguaient les patriarches des évêques ordinaires qu'à la condition de l'approbation préalable du Pape (2). Le moyen par lequel s'établissaient leurs rapports indispensables avec le Chef suprême, centre de l'unité de l'Église, était les *Epistolæ synodicæ*, que tous les évêques, et principalement les patriarches, adressaient au Pape à leur entrée en fonctions. Le Pape, en leur répondant (3), entrait par là même en communion avec eux et les reconnaissait ainsi évêques catholiques.

Les droits de juridiction supérieure, dont le pallium est le symbole, n'étant que des émanations de la primauté papale, ne pouvaient découler de l'épiscopat, comme tel (4). On sait qu'originairement les divers degrés de la hiérarchie épiscopale étaient marqués d'une manière beaucoup plus prononcée qu'ils ne le furent plus tard, et que les patriarches surtout avaient une autorité infiniment plus grande qu'aujourd'hui. Il suffisait dès lors, dans beaucoup de circonstances, que le rapport des patriarches avec Rome fût bien établi, et on pouvait abandonner aux patriarches le soin de former le lien plus étroit qui devait les unir à leurs métropolitains, et, par ceux-ci, à leurs suffragants.

Si, par conséquent, dans ces temps primitifs, les patriarches portèrent le pallium sans l'avoir formellement reçu du Pape et le communiquèrent à leur tour aux archevêques subordonnés à leur juridiction, — ce qu'Innocent III ordonna expressément lorsque les siéges patriarcaux furent tous occupés par des Latins (1), — au fond, et en principe, l'usage suivi était parfaitement conforme à la pratique actuelle.

Les données sur l'usage du pallium remontent très-haut. Le Pape Marc, contemporain de Constantin, l'accorda à l'évêque d'Ostie, et antérieurement déjà il est question, comme d'un très-antique usage, du pallium que les évêques d'Alexandrie, nouvellement élus, veillant près du corps de leur prédécesseur défunt, enlevaient aux épaules de celui-ci pour s'en orner. Cette tradition dépendait de la légende suivant laquelle l'évangéliste S. Marc légua à l'Église d'Alexandrie, dont il avait été le premier évêque, le pallium que lui avait conféré S. Pierre. On peut ne pas admettre la vérité de cette tradition. Toutefois, si on considère le lien irrécusable des deux plus anciens patriarcats, celui d'Antioche et celui d'Alexandrie, avec Rome, et directement avec la personne de S. Pierre (2), cette tradition n'est plus tout à fait sans portée, et dans tous les

(1) C'est ainsi que S. Isidore de Péluse interprète déjà dans ses lettres (I, 136) le sens de *pallium*.

(2) *Voir* Phillips, *Droit ecclés.*, II, 8.

(3) *Ib.*, III, 633.

(4) *Ib.*, II, 87 sq.

(1) *Cap. antiqua*, 23, X, *de Privil.*

(2) Phillips, *Droit ecclés.*, II, 31.

cas il est certain que l'usage du pallium remonte bien plus haut que les premières données authentiques qu'on en a d'ailleurs.

Les dispositions du droit canon ayant rapport au pallium se trouvent non pas exclusivement au titre *de Usu et auctoritate pallii*, mais encore sous quelques autres titres, notamment sous celui *de Electione*. De ces dispositions il résulte en général :

Que le pallium crée un lien tout personnel entre le Pape et celui à qui il le confère;

Que celui-ci devient par là, relativement à certains droits de la primauté à l'égard d'autres évêques, un mandataire du Chef suprême de l'Église.

Historiquement, il est vrai, les premiers exemples de la collation du pallium se rapportent aux vicaires apostoliques proprement dits, mais non exclusivement, et le principe resta le même lorsque le pallium fut conféré à d'autres archevêques. Le droit qu'a le Pape de donner le pallium à un évêque, même non exempt, ne peut être révoqué en doute, quoique, dans les temps modernes, les exemples en soient rares.

D'après le droit actuel chaque archevêque est spécialement tenu de demander le pallium au Pape, personnellement ou par un mandataire, *instanter*, *instantius*, *instantissime*, dans l'espace de trois mois depuis la consécration, ou, s'il était déjà évêque, depuis la confirmation, et cela sous peine de la perte de sa dignité.

La demande est ainsi conçue : « Je N., élu de l'Église N., demande avec instance, avec plus d'instance, très-instamment, qu'il me soit accordé et transmis un pallium, pris du corps de S. Pierre, dans lequel repose la plénitude de la souveraine dignité pontificale. »

La demande du mandataire de l'archevêque est formulée d'une manière analogue; il promet en outre de rapporter en grande hâte, sans s'arrêter plus d'une fois la nuit durant son voyage, le pallium à son archevêque, à moins que la nécessité ne l'oblige de se reposer plus souvent, tout en ayant soin, dans ces cas, que le pallium soit conservé pendant la nuit dans une église, et autant que possible dans une cathédrale.

La collation a lieu, après la promesse préalable de fidélité, dans lés termes suivants : « En l'honneur du Dieu tout-puissant, de la bienheureuse Vierge Marie, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, de notre seigneur le Pape N., de l'Église romaine et de l'Église de N., qui t'est confiée, nous te transmettons un pallium pris au corps de S. Pierre comme signe de la plénitude de la dignité pontificale, en sus des droits archiépiscopaux, afin que tu t'en serves les jours qui sont marqués dans les priviléges concédés par le Saint-Siége. »

Cette formule renferme plusieurs des droits les plus importants que confère le pallium. Mais on demande : Quels sont les droits dont l'exercice est subordonné à la collation du pallium? Les doutes portent exclusivement sur les droits de juridiction; car, quant aux actes pontificaux, on ne conteste pas que l'archevêque est, à cet égard, et sous certains rapports, inférieur à l'évêque ordinaire, lequel, immédiatement après son sacre, est autorisé à exercer ses fonctions. Quant aux droits de juridiction, il est probable que l'archevêque ne peut pas exercer les pouvoirs appartenant à cette catégorie avant la réception du pallium, lequel distingue précisément la dignité archiépiscopale de la dignité épiscopale, par le pouvoir qu'il confère de représenter le Pape, pouvoir dont il est le symbole. Cette catégorie de pouvoirs ne comprend pas

seulement celui de convoquer des conciles, mais encore celui de visiter la province et de recevoir des appels.

Les jours où l'archevêque doit se servir du pallium sont en général marqués dans l'acte qui confère cet insigne. Si ces jours ne sont pas désignés, ils le sont par le Pontifical romain, lequel établit que le pallium peut être porté les jours suivants :

Noël, S. Étienne, S. Jean l'Évangéliste, la Circoncision, l'Épiphanie, le dimanche des Rameaux, le jeudi saint, le samedi saint, le jour de Pâques (le deuxième et le troisième jour de Pâques) et le dimanche *in Albis*, l'Ascension, la Pentecôte, S. Jean-Baptiste, la fête des SS. Apôtres, la Fête-Dieu, les quatre fêtes principales de la sainte Vierge, la Toussaint, la dédicace d'une église, l'anniversaire de la dédicace, et les fêtes principales de l'Église métropolitaine. En outre l'usage du pallium est autorisé au sacre des évêques, à la bénédiction des abbés et des religieuses, à l'ordination, à l'anniversaire du sacre de l'archevêque, ainsi qu'aux solennités des synodes.

L'archevêque ne peut porter le pallium que dans l'église et pendant les grand'messes solennelles, non pendant les processions, les messes basses et celles des défunts. Le pallium ne pourrait être porté hors de l'église que dans le cas où, l'église étant encombrée de monde, il faudrait officier en plein air.

On voit combien le pallium est attaché à la personne même à qui il est conféré par cela que, dans aucune circonstance, elle ne peut le céder à une autre, et que le pallium doit être enterré avec celui à qui il a appartenu. S'il était métropolitain de deux provinces, auquel cas il aurait été obligé de demander un nouveau pallium pour la seconde, ce second pallium est également enseveli avec lui. S'il est mort de manière que son corps ne puisse être enseveli, par exemple s'il a été brûlé ou noyé en mer, on ensevelit le pallium seul. Si le pallium a été accordé, mais n'est pas parvenu, on le brûle et on en jette les cendres dans le *sacrarium*. Le métropolitain a-t-il perdu son pallium ou a-t-il été brûlé : il faut qu'il en demande un nouveau, sans qu'il soit d'ailleurs entravé dans l'exercice des droits conférés par le premier pallium.

Il est d'usage de payer certaines taxes pour le pallium, tandis qu'autrefois, notamment au temps de S. Grégoire le Grand, la collation était gratuite. Ces taxes s'élevèrent peu à peu à un taux assez considérable et donnèrent lieu à maintes réclamations ; ainsi, par exemple, l'archevêque de Mayence payait 20,000 florins, parfois même 37,000 florins, pour le pallium. Il est vrai qu'il était le prince ecclésiastique le plus riche de l'empire germanique, et que, relativement, cette somme elle-même n'était pas très-considérable. Aujourd'hui il n'y a plus lieu à aucune plainte à cet égard, et la taxe est partout proportionnée aux revenus de l'église, dans une mesure très-modérée.

Cf. J. a Zennettis, *Privileg. S. Petri vindiciæ*, t. III, p. 35 sq.; Barthel, *de Pallio*, Herbip., 1753; Pertsch, *de Origine, usu et auctoritate Pallii archiepiscopalis*, Helmst., 1754; Mast, *la Véritable Situation des archevêques dans l'Église catholique*, p. 81-92, 119-121, 144, 167, 203, 232 ; *Feuilles hist. et polit.*, c. 4, p. 274-280; les articles ARCHEVÊQUE et DONS GRATUITS.

PHILLIPS.

PALLIUM ou *frontal*. *Voyez* ORNEMENTS D'AUTEL.

PALLIUM pendant la bénédiction du mariage. *Voyez* MARIAGE (NOCES).

PALMATÆ. On nommait ainsi, au moyen âge, une des pratiques religieuses par lesquelles on pouvait se

racheter des œuvres de pénitence imposées conformément aux livres pénitentiaux (1). La pieuse croyance que certaines bonnes œuvres peuvent servir d'équivalent à des pénitences imposées par les canons a fait naître ces pratiques. Il est du reste assez difficile de déterminer en quoi consistaient les pénitences dites *palmatæ*. Baronius pense (2) qu'on entendait par là des coups donnés sur la paume de la main (*palma*) avec une verge. Mabillon croit que c'étaient des coups dont on se frappait la poitrine (3). Binterim (4) est d'avis que cette pénitence consistait à se prosterner de manière que la paume de la main touchait la terre ainsi que les genoux.

PAMÉLIUS ou **PAMÈLE** (JACQUES), né à Bruges en 1536, fils d'un conseiller d'État de Charles-Quint, étudia d'abord dans sa ville natale, puis à Paris et à Padoue. A son retour il prit le grade de docteur en théologie à Louvain, fut nommé chanoine de Bruges, plus tard de Sainte-Gudule, à Bruxelles, et de Saint-Jean, à Herzogenbusch. Pamélius, dévoué aux intérêts de la science, travailla à se former une bibliothèque qui lui permît de comparer les écrits des Pères à d'anciens manuscrits et de se livrer à la critique sacrée. Les guerres civiles qui ravagèrent sa patrie le firent partir pour Saint-Omer, où il devint archidiacre de la cathédrale. Plus tard Philippe II le nomma évêque de Saint-Omer et prévôt de l'église du Saint-Sauveur d'Utrecht. Au moment de prendre possession de son diocèse il tomba malade et mourut d'une fièvre chaude à Mons, dans le Hainaut, le 18 septembre 1587, à l'âge de cinquante-deux ans.

(1) *Voy.* LIVRES PÉNITENTIAUX.
(2) Ad ann. 1055, n. 11.
(3) *Acta SS. Ord. S. Bened.*, t. IX, p. 260.
(4) *Memorab.*, t. V, p. 3, p. 152.

Ses ouvrages sont : 1° *Liturgica Latinorum*, Cologne, 1571 et 1576, 2 vol. in-4° ; cet ouvrage fait connaître en détail le rite de la sainte Messe, tel qu'il était en usage chez les Apôtres et les SS. Pères ; 2° *Micrologus de ecclesiasticis observationibus ;* 3° *Catalogus commentariorum veterum selectiorum in universam Bibliam*, Anvers, 1566, in-8° ; 4° *Relatio ad Belgii ordines de non admittendis una in republica diversarum religionum exercitiis*, Anvers, 1589, in-8° ; 5° une édition de *S. Cyprien*, Anvers, 1568 ; Paris, 1616, in-fol. ; cette édition était faite d'après divers manuscrits et accompagnée de notes précieuses qui manquent dans les éditions de ce Père dues à Rigault et à Pearson ; 6° une édition de *Tertullien*, avec d'excellentes notes, la vie de ce Père, ses erreurs et leur réfutation, Anvers, 1579 ; Paris 1636, in-folio. Louis de la Cerda et Rigault profitèrent du travail de Pamélius pour leur édition de Tertullien. Pamélius publia aussi le traité de Cassiodore *de Divinis Nominibus*. On lui doit une édition nouvelle de *Rhaban Maur*, qui parut après sa mort à Cologne, 1627, par les soins d'Antoine d'Hennin, évêque d'Ypres, en 3 vol. Cette édition renferme aussi les Commentaires de Pamélius sur le livre de Judith et sur l'Épître de S. Paul à Philémon. Pamélius avait eu le projet de publier les *Liturgies des Grecs* et un livre sur l'accord des Églises grecque et latine par rapport au saint Sacrifice, puis une histoire de l'Église de Belgique et les annales de Bruges. La mort interrompit tous ces travaux.

DÜX.

PAMMACHIUS (S.), issu de l'ancienne famille romaine des Furius, naquit vers 340 après J.-C. Il fut le condisciple et l'ami de S. Jérôme, à Rome, et acquit de nombreuses connaissances profanes et sacrées.

Il entra dans la voie des honneurs civils et devint sénateur. Pallade l'appelle un personnage proconsulaire, et S. Jérôme le nomme le petit-fils des consuls. La pieuse Marcelle était sa parente. Il se maria avec Pauline, seconde fille de Ste Paule. Vers 392 il entra en correspondance avec S. Jérôme, alors résidant à Bethléhem, et ce commerce épistolaire dura jusqu'à sa mort. En écrivant à S. Jérôme au sujet de l'hérésie de Jovinien, il lui mande que ses deux livres contre Jovinien ont excité un grand scandale, et qu'en conséquence lui, Pammachius, a cherché à faire disparaître les copies qui en existaient à Rome. S. Jérôme le remercie et se justifie tout au long dans sa lettre : *Apologeticus ad Pammachium pro libris contra Jovinianum* (1).

En 395 S. Jérôme écrit à Pammachius, *de optimo genere interpretandi*, pour répondre au reproche que lui adresse Rufin et dont son ami lui a fait part; il lui adresse aussi sa défense contre l'évêque Jean, de Jérusalem. En 397 Pauline, femme de Pammachius, mourut, et celui-ci reçut à cette occasion une lettre non-seulement de S. Jérôme, mais de Paulin de Nole, lettres dans lesquelles ils font à l'envi l'éloge de la défunte et de son mari, le félicitant surtout de son humilité, de son abnégation et des sacrifices que lui inspire l'amour du prochain. Pammachius avait érigé dans le port de Rome une hôtellerie (*xenodochium*) pour les étrangers, riches et pauvres, dont Fabiola partageait avec lui les frais, et dont on parlait dans le monde entier, au dire de S. Jérôme (2). Fabiola mourut quelques années après, vers 399. Pammachius embrassa alors la pauvreté volontaire et consacra le reste de ses jours au service de Dieu.

(1) Ep. 48 et 49 de l'édit. de Vérone.
(2) Ep. 127, *de Morte Fab.*

En 401 S. Augustin lui écrit une lettre de félicitation de ce qu'il a contribué à ramener à l'Église les colons donatistes qui se trouvaient dans ses domaines de la Numidie consulaire (1).

Pallade, durant son séjour à Rome, fit également la connaissance de cet excellent Chrétien (2). S. Jérôme, cédant aux instances de son ami, résolut, en 405, de consacrer le reste de ses jours à l'interprétation d'Osée, de Joël et d'Amos.

Déjà auparavant, peut-être en 397, il avait, à la prière de Pammachius, expliqué Jonas et Abdias, et avait dédié son travail à cet ami, comme, en 407, il dédia le commentaire sur Daniel à Marcelle et à Pammachius. Dans la préface sur le prophète Isaïe il mande à Eustochium que son frère Pammachius l'a fortement engagé par ses lettres à entreprendre ce travail.

Dans la préface sur Ézéchiel, qui est de 411, il dit : « J'apprends à l'instant que Pammachius et Marcelle sont morts durant le siége de Rome. » Ainsi la mort de Pammachius eut lieu en 410. On fait mémoire de lui le 30 août.

Cf. les *Lettres de S. Jérôme à Pammachius*, nos 48, 49, 57, 66, 84, 97 de l'édit. de Vallarsi ; dans Migne, *Patr.*, t. XXII ; l'épître de S. Augustin, *ibid.*, t. XXXIII, p. 225 ; *ibid.*, celle de S. Paulin de Nole, t. LXI, p. 207-223 ; la *Vie de Pammachius*, dans le t. VI d'août des *Actes des Saints*, p. 555-563, et l'*Histoire de S. Jérôme*, d'après Collombet, par Lauchert et Knoll, Rottweil, 1846.

GAMS.

PAMPHILE (S.) naquit de parents riches et distingués à Béryte, en Phénicie, étudia d'abord dans sa ville natale, puis à Alexandrie, sous Piérius, et fut

(1) Ep. 58.
(2) *Hist. Lausiaca*, 121, 122.

ordonné prêtre à Césarée en Palestine. Il s'y fixa. Il s'y signala par sa bienfaisance envers les pauvres, par les services qu'il rendit à la science, notamment en créant une bibliothèque à Césarée. Il rassembla beaucoup d'ouvrages des anciens auteurs ecclésiastiques, surtout d'Origène, qu'il estimait particulièrement. Il en copia plusieurs de sa propre main, par exemple les vingt-cinq livres de commentaires sur les Prophètes; ses manuscrits se voyaient encore du temps de S. Jérôme.

Il rechercha avec Eusèbe les Hexaples d'Origène à Tyr et en enrichit sa bibliothèque; les deux savants s'en servirent pour faire une nouvelle édition des Septante, qui fut universellement adoptée par les Églises de Palestine. Montfaucon (1) pense que c'est aussi de Pamphile que provient la division en chapitres euthalianiques des Actes des Apôtres. Pamphile fonda l'école chrétienne de Césarée et y enseigna. On vante en outre les efforts heureux qu'il fit pour convertir les païens. En 307 il fut emprisonné et mis à la torture. Il travailla, durant sa captivité, avec son disciple Eusèbe, qui adopta, en son honneur, le nom de Pamphile dans une apologie d'Origène, par laquelle il cherchait à prouver son orthodoxie. Eusèbe la publia, après la mort de Pamphile, en six livres. Les cinq premiers avaient été composés par les deux auteurs en commun; Eusèbe y ajouta le sixième (2). Rufin en a conservé le premier livre dans sa traduction latine. Abstraction faite de l'introduction et de certaines observations, elle se compose d'extraits d'Origène (3) et de quelques fragments (4). En outre Pamphile écrivit encore quelques lettres. Il mourut martyr en 309. On trouve les actes de son martyre dans Gall., l. c.

(1) *Bibl. Coisl.*, p. 78.
(2) Hier., *Catal.* Cf. *Apol. c. Ruf. Phot. cod.*, 108.
(3) Dans Gall., t. IV.
(4) *Opp. Orig.*, éd. de la Rue, t. IV.

Cf. Eusèbe, *H. E.*, p. 82; *de Morte Pal.*, II; Du Pin, Bibl., I, p. 200; Möhler-Reithmayer, I, 672; les art. EUSÈBE DE CÉSARÉE et CAIUS, Pape.

REUSCH.

PAMPHYLIE, Παμφυλία (1), petite région étroite située le long de la mer, au sud de l'Asie Mineure, entre la Lycie et la Cilicie, circulant autour d'un golfe profond de la Méditerranée, dont Strabon estime le diamètre à 640 stades (16 milles géogr.). Elle est entourée par la chaîne du Taurus, qui, à l'ouest, s'avance jusque dans la mer, et à l'est s'unit aux chaînes de la Cilicie, où elle se divise en Taurus et Anti-Taurus. Elle est arrosée par plusieurs fleuves navigables, couverte de bois magnifiques qui servent à la construction des navires, et possédait d'excellents ports qui trop souvent devenaient le repaire des pirates.

La frontière orientale est formée par le fleuve Mélas, celle de l'ouest par l'Olbia (Attalia), si on ne considère pas plutôt comme telles la chaîne du Taurus qui avance, et l'étroit et dangereux chemin qui longe la mer et les rochers et qu'on appelle l'Échelle (*Climax*).

Les principales villes étaient Side, aujourd'hui Eskiadalie, à l'est, et Attalie (ou Olbia) à l'ouest. Dans le voisinage d'Attalie s'éleva, plus tard, Satalie ou Adalie, aujourd'hui Satalieh du sandjakot de Tekkeili, avec 30,000 habitants, d'où le golfe prit le nom de *Sinus Sataticus*. Saint Paul, dans sa première mission, avait, en partant de Chypre, abordé à Perge, sur le Cestre, et par conséquent touché en Pamphylie le sol de l'Asie Mineure. Sous la domination syrienne la Pamphylie devint une province qui s'étendit vers le nord et que les Romains conservèrent.

SCHEGG.

(1) *Act.*, 2, 10; 13, 13; 15, 38.

PANAGIA, πανάγια, de πᾶς et ἅγιος, tout saint, très-saint, est, chez les Grecs, un usage religieux observé durant le temps pascal surtout. Jésus-Christ apparut plusieurs fois, après sa résurrection, à ses disciples, entre autres pendant qu'ils étaient à table (1), et il mangea avec eux (2). En mémoire de ce fait les Apôtres, alors qu'ils habitaient encore Jérusalem avec la bienheureuse Vierge Marie (3), laissèrent toujours une place vide à leurs repas, dit la tradition de l'Église grecque. Ils déposaient à cette place d'honneur un morceau de pain, destiné au Christ, qu'ils attendaient tous les jours pour présider leur repas.

Les Apôtres, ajoute la tradition grecque, conservèrent cet usage après l'Ascension. Le repas terminé et l'action de grâces dite, on élevait ce pain du Christ en disant : « Gloire à vous, notre Dieu ! Gloire au Père, gloire au Fils, gloire au Saint-Esprit ! » De Pâques à l'Ascension on ajoutait : « Grand est votre nom ; Jésus-Christ est ressuscité des morts. » De l'Ascension à la Pentecôte on disait : « Grand est le nom de la très-sainte Trinité. Seigneur Jésus, secourez-nous. » Alors on partageait ce pain, chacun en prenait sa part avec joie et dévotion.

Ce rite, que les Grecs tenaient pour apostolique, s'est perpétué dans l'Église grecque et se nomme *Panagia*. Le pain dont on se servait devait avoir une forme triangulaire, comme symbole de la Trinité des personnes dans l'unité de la substance divine. Ce pieux usage était en grand honneur, et pratiqué non-seulement par les prêtres, les moines, les vierges consacrées au Seigneur, mais encore par la cour de l'empereur, dans certaines occasions solennelles. Le pain était placé sur la table, devant une image de la sainte Vierge, dans un vase particulier nommé *Panagiarion*. Celui qui présidait levait le pain en l'air, disant : « Grand est le nom... » Les assistants répondaient : « De la sainte Trinité. » — L'officiant : « Venez à notre secours, très-sainte Vierge, mère de Dieu. » Réponse : « En vertu de son intervention ayez pitié de nous, ô Dieu, et sauvez-nous ! » On disait alors dix oraisons, parmi lesquelles la Salutation angélique, ce qui prouve bien que le pain était bénit surtout en l'honneur de la Mère de Dieu. En distribuant le pain on chantait encore une hymne en l'honneur de la Ste Vierge, et tous les assistants buvaient du *Panagiarion* (1). De là probablement l'usage de manger du pain bénit à certains jours de fête, surtout à Pâque, usage qui s'observe chez les Latins comme chez les Grecs. Le Rituel grec (*typicum*) décrit le rite du pain pascal de la manière suivante : *Quolibet die hebdomadæ paschalis sacerdos elevat panem, ter dicens* : CHRISTUS SURREXIT A MORTUIS. *Populus præsens, se signo crucis muniens, respondet :* VERE SURREXIT ; TRIDUANAM EJUS RESURRECTIONEM VENERAMUR. *Deinde osculamur panem, sed non comedimus usque ad sabbatum, quamvis hoc modo illum elevemus atque osculemur. Sabbato vero manducamus canentes* : SURREXIT CHRISTUS. *A sabbato paschali usque ad Ascensionem panem elevamus hoc modo; sacerdos celebritatis præses clamat elata voce, attollens panem :* SURREXIT CHRISTUS, *et facto signo crucis ait :* SANCTA MARIA, MATER DEI, ADJUVA NOS. *Populus vero respondet :* EJUS PRECIBUS, DEUS, MISERERE ET SALVA NOS.

Cf. Bintérim, *Memorabilia*, t. V, part. 1, fol. 249-253.

BUCHEGGER.

(1) *Marc*, 16, 14. *Luc*, 24, 30.
(2) *Jean*, 21, 5, 13. *Act.*, 10, 41. *Luc*, 24, 41-43.
(3) *Act.*, 1, 14 ; 2, 46.

(1) Cf. Goar, *Euchologium Græcorum*, p. 680 et 682, ed. Venet.

PANCRACE (S.) souffrit le martyre en 303 (304), sous Dioclétien, à l'âge de 14 ans. Il fut inhumé dans un endroit nommé Calépodius, qu'on appela plus tard Saint-Pancrace. L'église bâtie en son nom à Rome fut restaurée par les Papes Symmaque et Honorius Ier. Grégoire de Tours (1) nomme ce saint le vengeur des parjures. Celui qui fait un faux serment, dit-il, et qui s'approche de son tombeau, y est saisi par le démon ou bien il tombe mort. Quand on veut découvrir la vérité sur un fait, on conduit dans l'église de Saint-Pancrace les personnes qui sont suspectes et on les interroge. En 590 un diacre apporta de la part du Pape Pélage, entre autres reliques, des reliques de S. Pancrace, dans les Gaules. Le bâtiment où se trouvait le diacre, menaçant de sombrer au moment d'entrer dans le port de Marseille, fut sauvé par l'intervention des saints dont les reliques étaient sur le navire (2). Le Pape Grégoire le Grand envoya, à la demande de Pallade, évêque de Saintes, dans les Gaules, pour l'église que ce prélat avait construite en l'honneur de S. Pierre et de S. Paul, ainsi que de S. Laurent et de S. Pancrace, martyrs, des reliques de tous ces saints (3). En 656 le Pape Vitalien adressa des reliques de S. Pancrace à Oswi, roi d'Angleterre (4). Il y a un grand nombre d'églises consacrées à S. Pancrace en France, en Allemagne et en Espagne.

Cf. Bolland., t. III Maii; *Greg. Tur. Op.*, dans Migne, P. I, 71; *Greg. Magni Op.*, ib., t. LXXVII, Paris, 1849; Jénichen, *Diss. de S. Pancratio, urbis et Eccles. prim. Giessensis patrono*, 1758.

GAMS.

PANÉGYRIQUE. Le but direct du panégyrique est de louer un saint, de rendre son culte utile et de glorifier par là Dieu même. On peut prononcer un panégyrique :

1° Lors de la canonisation ou de la béatification d'un saint;

2° Lors de la translation ou de l'exposition du corps d'un saint ou d'une grande relique;

3° Lors de la fête du patron d'une église sous la protection duquel celle-ci a été dédiée et dont elle porte le nom;

4° Lors de la fête du patron d'une congrégation, d'une association, d'une sodalité religieuse.

L'objet de ces divers sermons peut être la louange du saint, considéré dans l'ensemble de sa vie, dans l'une de ses principales vertus, dans le but spécial de son activité, ou bien les reliques, la statue, l'image du saint exposés dans l'église, ou enfin une vérité religieuse et morale qui ressort spécialement de la vie du saint dont on fait la fête.

La destinée du saint, ses actions, ses efforts, ses intentions, sa manière de penser, de sentir et d'agir, fournissent le thème et servent à diviser, développer, soutenir ou motiver toutes les parties du discours. On y rattache les conséquences pratiques qui peuvent s'appliquer aux fidèles devant lesquels on parle et qui répondent le mieux à leurs dispositions connues. La conclusion peut renfermer les louanges de Dieu glorifié dans les saints. Le style et le débit oratoire doivent être vifs, solennels et touchants.

Cf. l'article SERMONS DES JOURS DE FÊTE.

SCHAUBERGER.

PANGE, LINGUA, hymne composé par S. Thomas d'Aquin en l'honneur du saint Sacrement de l'autel, qu'on chante dans l'église le jeudi saint, à la Fête-Dieu, ainsi qu'au salut solennel des grandes fêtes. Cet hymne célèbre dans ses six strophes l'institution du saint Sacrement, réclame l'adoration des fidè-

(1) *De Glor. martyr.*, c. 39.
(2) Cap. 83.
(3) *Epist.*, l. VI, ep. 49.
(4) Bède, *Hist. eccl.*, III, 29.

les et se termine par la louange de la très-sainte Trinité.

D'après l'opinion du docteur Augusti (1), cet hymne se distingue surtout par la plénitude, la vigueur et la noblesse des pensées. Les premiers mots, *Pange, lingua*, sont entonnés, en Allemagne, en Alsace, avant l'exposition du saint Sacrement ; le commencement de la cinquième strophe, *Tantum ergo sacramentum*, et le premier verset de la sixième strophe, *Genitori Genitoque*, à la fin de la messe, au moment même de la bénédiction solennelle, par le prêtre, et le chœur continue et chante la fin de la strophe ; pendant que le chant s'achève le prêtre donne la bénédiction.

PANNONIE. On comprend facilement que cette province, dont les villes participaient à la civilisation la plus avancée de l'empire romain, dut apprendre de bonne heure à connaître le Christianisme, puisque le commerce le plus actif existait entre la Pannonie et l'Italie d'une part, d'autre part entre elle et les provinces orientales comprises sous le nom d'Illyrie (2). Mais, quoiqu'il paraisse certain que dès le premier siècle de l'ère chrétienne plusieurs églises furent fondées en Pannonie, on ne peut pas prouver que les Apôtres S. Pierre, S. Paul ou S. Luc eux-mêmes, ou leurs disciples directs, S. Clément ou S. Tite, y aient annoncé l'Évangile.

Le nombre des siéges épiscopaux qui existaient dans cette région vers la fin du second siècle et au commencement du troisième est le meilleur indice de l'importance des communautés chrétiennes qui y florissaient à cette époque. Ainsi on trouve, dans ces temps, à *Petavium* (aujourd'hui Pétau, en Styrie), tout près de la frontière de la basse Pannonie, que la Saw seule séparait de cette ville, un siége épiscopal dont le premier évêque cité par l'histoire fut le Grec *Victorin*. S. Jérôme dit (1) : *Victorinus, Petavionensis episcopus, non æque Latine ut Græce noverat, unde opera ejus grandia sensibus violari videntur compositione verborum. Sunt autem hæc : Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Esaiam, in Hezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica canticorum, in Apocalypsin Joannis, adversum omnes hæreses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est.* S. Jérôme (2) compte ce Victorin parmi les partisans du chiliasme, et il le loue non-seulement dans le passage que nous venons de citer, mais encore dans d'autres endroits de ses écrits. Victorin mourut victime de la persécution de Dioclétien, vers 304.

Un autre siége épiscopal de cette époque fut *Siscia* (aujourd'hui Sissek, en Croatie). Le martyre de son évêque, *S. Quirin*, est célèbre. Ce saint pontife, persécuté également sous le règne de Dioclétien, fut amené, par les ordres du gouverneur Amantius, à Sabaria. Après avoir subi de cruels supplices, il y fut jugé et condamné à être jeté dans le fleuve avec une meule au cou (3).

Les autres siéges épiscopaux de la Pannonie au quatrième siècle étaient *Sirmium* et *Mursa* (aujourd'hui Essek), connus par le rôle que les évêques de ces siéges, notamment Valens de Mursa, jouèrent dans l'histoire de l'arianisme, hérésie dont, au temps de Constance, la plupart des évêques de Pannonie étaient infectés.

Sirmium, capitale de la Pannonie, où probablement le Christianisme de ces parages fut d'abord implanté, et d'où il se répandit au nord et à l'ouest,

(1) *Fêtes de l'Église*, t. III, p. 308.
(2) *Voy.* ILLYRIE.

(1) *De Vir. illustr.*, c. 74.
(2) *Ib.*, c. 18.
(3) *Voy.* QUIRIN (S.).

devint la métropole de cette province. Il y avait probablement aussi des siéges épiscopaux à *Sabaria* (Steinamenger), ville natale de S. Martin de Tours (1), à *Vindobona* (Vienne), à *Carnuntum*, etc., etc.

Sous le règne de Constance l'arianisme l'emporta en Pannonie, principalement par les intrigues de l'évêque de Murse, Valens; l'hérésie se répandit de là dans la Norique voisine (2) et fut consolidée dans la première de ces provinces par l'invasion des Goths, tous Ariens. Outre ces conflits suscités par l'arianisme, la Pannonie fut troublée par une autre hérésie, Photin, évêque arien de Sirmium, ayant nié la triple personnalité de Dieu et ayant soutenu que le Verbe n'était qu'une vertu impersonnelle de Dieu (3), ce qui le fit déposer et bannir en 351. Photin revint néanmoins à Sirmium sous l'empereur Julien, mais il en fut encore une fois chassé, en 364, par l'empereur Valentinien.

Ce fut S. Ambroise, évêque de Milan, qui contribua le plus efficacement à extirper l'arianisme de la Pannonie. Germinius, évêque arien de Sirmium, étant mort en 380, S. Ambroise, à la demande de l'empereur Gratien, se rendit à Sirmium pour y installer un évêque catholique. Ambroise, se trouvant dans la cathédrale, à un endroit élevé, une religieuse arienne le saisit par le bas de ses vêtements pour l'attirer au milieu des femmes, qui se disposaient à le maltraiter et à le chasser de l'église; mais, le lendemain, la malheureuse Arienne mourut subitement, et Ambroise luimême l'accompagna à sa tombe. Cet événement fit une telle impression que l'installation de l'évêque catholique Anémius s'opéra dès lors très-paisiblement. A la même époque les autres siéges de la Pannonie furent également occupés par des évêques catholiques. Néanmoins l'arianisme se perpétua parmi une portion notable de Pannoniens et fut favorisé par l'établissement des Ariens goths, gépides et lombards, qui occupèrent successivement la Pannonie, tandis que, d'un autre côté, les Chrétiens de cette province eurent cruellement à souffrir de la domination païenne des Huns.

(1) *Voy.* MARTIN (S.) DE TOURS.

(2) *Voy.* BAVIÈRE.

(3) *Voy.* PHOTIN ET PHOTINIENS.

Sirmium fut complétement ravagé par les Huns, sous Attila, en 442. Le même sort atteignit les autres villes des deux Pannonies à la suite des luttes qui s'élevèrent, après la mort d'Attila, entre les peuples soumis à son autorité.

Le Christianisme s'éteignit presque complétement en Pannonie à dater du moment où elle fut soumise aux Avares et aux Slaves, les uns et les autres idolâtres (568); les siéges épiscopaux tombèrent, et avec eux disparut peu à peu tout le clergé. Si jusqu'à la fin du sixième siècle il est encore question des évêques de Petau, de Fabiana et de la Norique voisine, à dater du septième siècle l'histoire n'en dit plus un mot. L'évêché même de Lorch (*Laureacum*), en Norique, qui depuis la chute de Sirmium était devenu la métropole de toute la Pannonie, resta pendant un certain temps inoccupé, ou fut transféré dans d'autres localités, notamment à Passau.

Cf. les articles AVARES, ARNON, BAVIÈRE, HUNS, MAGYARES, PASSAU; Klein, *Hist. du Christ. en Autriche et en Styrie*, t. I; Damberger, *Hist. synchronistique de l'Église et du monde au moyen âge;* Farlati, S. J., *Illyricum sacrum;* H. Pez, *Script. rer. Austr.;* Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne.*

SCHRÖDL.

PANNORMIA. Parmi les diverses collections des sources du droit canon antérieures au recueil de Gratien, une

des plus importantes et des plus considérables fut la *Pannormia*, qui date de 1090. Cette collection, composée de huit livres, fut ainsi nommée parce qu'elle renfermait, à certains égards, toutes les règles ou normes de la discipline ecclésiastique de cette époque.

Son auteur fut le célèbre canoniste *Ives*, évêque de Chartres (1). Les opinions diffèrent sur les sources où puisa ce saint canoniste. Theiner (2), et après lui Savigny (3), tiennent la *Collectio trium partium* pour la source de la Pannormia et font provenir le décret attribué à Ives de l'alliance de ces deux sources avec la collection de Burkhard de Worms (4). Wasserschleben (5) prétend, avec infiniment de vraisemblance, que la source principale de la Pannormia est précisément le décret cité, outre lequel Ives se servit, surtout dans le troisième et le quatrième livre, de la collection d'Anselme, de Lucques (6), et de la *Collectio Anselmo dedicata*. Il est étonnant que, dans l'édition complète des œuvres d'Ives, de J. Fronteau, *Opp. Ivonis*, Paris, 1647, on ne trouve pas la *Pannormia*, tandis qu'on y voit le décret qu'on lui attribue sans une certitude entière. Il existe deux éditions de la Pannormia : *Liber Decretorum sive Pannormia*, edition. Sebastiano Brandt, Basil., 1499, in-4°, et *Pannormia seu decretum Ivonis Carnotensis restitutum, correctum et emendatum*, ed. Melch. a Vosmediano, Lovanii, 1557, in-8°. Cf. Canons (*collection des*).

Kober.

(1) *Voy.* Ives (S.).
(2) *Sur le prétendu décret d'Ives*, Mayence, 1832, p. 17.
(3) *Hist. du Droit rom. au moyen âge*, t. II, § 105.
(4) *Voy.* Burkhard.
(5) *Documents pour servir à l'histoire des sources du Droit canon antérieures à Gratien*, p. 47.
(6) *Voy.* Anselme.

PANORMITANUS, célèbre canoniste du quinzième siècle, dont le nom est *Nicolas de Tudeschis*. Il naquit de parents pauvres à Catane, en Sicile, et de là aussi son nom de *Nicolaus Catanensis* ou *Siculus*. Il entra de bonne heure dans l'ordre de Saint-Benoît, étudia le droit à Bologne, et surtout le droit canon, sous le célèbre canoniste Zabarella, qui devint plus tard cardinal et lui conféra le grade de docteur. Nicolas occupa plusieurs chaires de droit à Catane, Sienne, Parme et Bologne. Martin V le nomma, en 1425, supérieur d'une abbaye du diocèse de Messine, et de là son surnom d'*abbas recentior* ou *novus*, pour le distinguer d'un de ses prédécesseurs. Plus tard il obtint la place de référendaire et d'auditeur général de la chambre apostolique, à Rome, et finit par être nommé archevêque de Palerme, d'où son nom de *Panormitanus*. A ce titre il joua un rôle important au concile de Bâle, où l'avait envoyé, comme légat, Alphonse, roi de Sicile. Il y devint un des chefs du parti schismatique, sans cependant se laisser absolument entraîner par les mouvements désordonnés de ce parti (1).

Lorsqu'en 1438 le Pape et le concile s'adressèrent aux électeurs d'Allemagne pour obtenir leur appui, il fut député vers eux par les Pères de Bâle et déploya beaucoup d'éloquence pour justifier leur conduite (2).

L'antipape Félix V le nomma cardinal, et le chargea de défendre sa cause en qualité de légat *a latere* aux diètes de Mayence (1441), et de Francfort (1442) (3). Cependant le roi Alphonse, ayant, par un traité particulier, reconnu la légitimité du Pape Eugène IV, rap-

(1) Cf. Bale (concile de).
(2) Cf. Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXII, p. 68.
(3) Cf. *Ib.*, l. c., p. 100 sq.

pela de Bâle l'archevêque de Palerme et deux autres évêques, également cardinaux de Félix V. Nicolas se rendit avec peine, dit-on, à l'avis de son souverain (1). D'après un ancien manuscrit d'Æneas Sylvius, qui se trouve dans la bibliothèque du Vatican, l'évêque de Palerme n'aurait pas renoncé à son titre de cardinal, même après l'abdication de Félix, et ne se serait pas soumis à Eugène (2).

Il mourut, peu de temps après son retour à Palerme, de la peste, en 1443 ou 1445. Il était plus distingué par son talent et son savoir, qui lui valut le surnom de *Lucerna juris*, que par son caractère, dont ses adversaires stigmatisaient, avec raison, la déloyauté et la vénalité.

Il écrivit sur les Décrétales de Grégoire IX, sur les Clémentines et les Gloses un *Commentaire* qui fut publié en sept volumes. Le huitième volume de ses œuvres contient 128 *Consilia* et 7 *Quæstiones;* le neuvième, un *Thesaurus*, par ordre alphabétique, des décisions qu'il rédigea durant le concile de Bâle. Outre quelques dissertations il composa une *Histoire et* une *Apologie du concile de Bâle*, qui fut, plus tard, traduite en français par Gerbais, docteur en Sorbonne, Paris, 1697, et que les Gallicans ont toujours beaucoup prônée (3). Il y a plusieurs éditions de ses œuvres.

Cf. *Fabricii Bibl. med. et inf. Latin.*, d'après l'édit. de Mansi, Lyon, 1547, et Venise, 1592, 1617.

KHUEN.

PANTÈNE (S.), né vraisemblablement en Sicile, avait été, avant sa conversion, complétement épris de la philosophie stoïcienne. D'après Photius ce fut un disciple des Apôtres qui le convertit à l'Évangile. Une fois entré dans l'Église il se livra avec ardeur à l'étude des saintes Écritures, sans toutefois abandonner celle de la philosophie. Origène s'appuya plus tard sur cet exemple pour justifier ses tendances philosophiques.

Lorsque Julien devint évêque d'Alexandrie, vers 179, Pantène fut mis à la tête de l'école catéchétique de cette ville, et son enseignement porta des fruits abondants. Clément d'Alexandrie en parle avec le plus grand éloge, et Eusèbe le compte parmi les plus grands hommes de son temps.

Les Indiens (ou les Éthiopiens, car on les désignait sous ce nom) ayant demandé à l'évêque d'Alexandrie un théologien qui pût leur enseigner les vérités de la foi, Julien leur envoya Pantène. Il trouva, dit-on, dans les Indes des traces du Christianisme, que l'apôtre S. Barthélemy y avait prêché, et, entre autres, un exemplaire hébreu de l'Évangile de S. Matthieu, qu'il rapporta à Alexandrie.

A son retour il reprit, durant le règne de Sévère et de Caracalla, son enseignement catéchétique, et il mourut, selon toute apparence, à Alexandrie, vers 212.

Les martyrologes latins donnent le 7 juillet pour le jour de sa mort; il ne paraît pas que les Grecs l'honorent comme un saint. Ce fut surtout par son enseignement que Pantène rendit des services à la science chrétienne. Cependant il écrivit aussi de nombreux commentaires sur les saintes Écritures (1), et, entre autres, d'après Anastase le Sinaïte, sur la Genèse; mais il n'est resté que des fragments insignifiants de tous ses ouvrages.

Cf. Halloix, *Vita Pantæni;* Du

(1) Schrœckh, l. c., p. 106.

(2) Cf. Pancirol, *de Claris Leg. interpret.*, lib. III, cap. 32. Joh. Doujat, *Prænot. canonic.*, lib. V, ep. 7.

(3) Cf. Dupin, *Bibl. des Auteurs ecclésiast.*, t. VII, p. 98, Paris, 1700.

(1) Hier., *Cat.*, 36.

Pin, *Bibl.*, I, 78; Tillemont, 3, 170; Möhler, Reithmayr, I, 399; les art. DÉMÉTRIUS, évêque d'Alexandrie, et ALEXANDRINE (école).

REUSCH.

PANTHÉISME. — I. Il est facile de constater, en consultant l'histoire de la philosophie et ses œuvres, que, hors la doctrine fondée sur le texte sacré, hors le mosaïsme dans l'antiquité et le Christianisme dans l'ère moderne, tous les systèmes métaphysiques, quelque profonds, quelque brillants qu'ils soient, ont erré sur la première des vérités métaphysiques, l'*Être-Dieu*, et que tous, en tout temps, depuis l'origine de la philosophie humaine, qu'on pourrait dater de la confusion des langues et des esprits dans la plaine de Sennaar, jusqu'à nos jours; en tous lieux, dans les vallées des Brahmanes, sur les hauteurs des Parses, dans les sanctuaires de l'Égypte et les temples de la Grèce, du Nil au Gange, de l'Indus au Rhin, tous ont abouti à une erreur commune et fatale, qui non-seulement rend leur doctrine métaphysique vaine, mais renverse la morale et doit nécessairement arrêter le progrès intellectuel dans la société qui admet cette erreur et en réalise les conséquences. Cette erreur est le *panthéisme* (1).

Le panthéisme, comme le mot l'indique, est le système métaphysique d'après lequel *Dieu est tout* ou *le tout*.

En prenant ces mots dans leur rigueur, Dieu est à la fois le *Un* et l'*Universel*, Ἓν καὶ πᾶν, *Einheit und Allheit*, comme disent les Allemands. Il est non-seulement l'Être des êtres, l'Être primordial, étant de lui, par lui et pour lui-même, principe de toute existence et de toute réalité, sans lequel rien n'est ni ne peut même être conçu; mais encore l'Être unique, hors et en face duquel n'est aucun être, nulle existence, nulle réalité en soi; de telle sorte que l'homme, le monde et l'univers ne sont rien en eux-mêmes, ne sont que la Divinité dans sa manifestation infinie; car Dieu seul est et existe, lui seul est tout.

Dieu est le Un et le Tout: Ἓν καὶ πᾶν. Cette idée de l'unité dans l'universalité, de la totalité dans l'identité, se retrouve sous une forme double dans toutes les doctrines panthéistes. Suivant les unes le rapport de Dieu à l'univers est un rapport d'*immanence : un est tout;* suivant les autres, c'est un rapport d'*émanation : tout est un.*

Dans le premier cas non-seulement toutes choses ont leur origine en Dieu, mais l'être et la vie de toutes choses sont *permanents* en Dieu, ou Dieu est *permanent*, *immanent* en elles. L'Être est, il a été, il sera; il est infini et ne pose rien de fini hors de lui; il est éternel et ne crée rien de temporaire: point de passage de l'absolu au contingent; point de sortie du créé hors de l'incréé. Dieu est un tout clos et parfait, qui identifie tous les êtres dans la totalité et l'unité absolue, aujourd'hui et toujours, d'une manière immuable et éternelle. *Sans Dieu il n'est pas de monde, sans monde point de Dieu.* Dieu et le monde, l'univers et Dieu sont un et identiques, absolument et de toute éternité; toutes choses sont, existent, vivent et sont unies en Dieu, comme en leur substance, et n'obtiennent jamais d'être, de vie et d'existence véritable et substantielle, en elles et pour elles; car *Un est tout.*

Dans le second cas Dieu n'est pas un tout clos en lui-même, l'univers dans sa totalité; il est l'Être primordial, se

(1) Tennemann dit que le panthéisme se trouve dans tous les systèmes grecs, sauf quelques-uns, avec cette seule différence, que les uns subordonnent la matière à Dieu, les autres Dieu à la matière. *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 101. Le panthéisme est le système des plus anciens philosophes de la nature. *Der Pantheismus*, von G.-B. Jæsche, Berlin, 1828.

propageant par des générations successives qui émanent perpétuellement de lui et qu'il embrasse dans son unité : *tout est un*. L'Absolu est sorti de lui-même, l'Infini a posé le fini distinct de lui, le πᾶν est progressivement sorti et sort continuellement du ἕν, tandis que, dans le système de l'immanence, le ἕν ne peut être conçu sans le πᾶν.

Dans la théorie de l'immanence il n'y a que l'éternel, l'absolu, l'infini, le un, sans création, sans temps, sans histoire, sans existence individuelle : c'est le panthéisme strict et rigoureux, le *monisme*.

Dans la théorie de l'émanation l'Éternel se développe dans le temps, l'Absolu se manifeste en des existences multiples et contingentes, l'Infini pose des êtres finis, l'Univers se fait et se parfait tous les jours, par le développement progressif de l'Absolu, dont la vie se réalise jusque dans les dernières molécules de la matière, pour se relever de cette réalisation grossière par une spiritualisation perpétuelle et se résoudre de nouveau en son principe. C'est le panthéisme *dualiste*. Ici il y a un Dieu hors du monde et un monde hors de Dieu.

Ce *dualisme* néanmoins n'est qu'apparent ; au fond il y a identité de Dieu et du monde.

En effet, Dieu, suivant le système de l'émanation, est le principe des choses qu'il pose par la nécessité de sa nature. Or, dit Kant, l'Être absolument nécessaire ne peut, par la nécessité de sa nature, rien manifester hors de lui qui ne soit aussi absolument nécessaire, nécessaire comme il est nécessaire, Dieu comme il est Dieu, qui ne soit non hors de lui, mais en lui, mais lui-même.

Ainsi Dieu, par son évolution, se faisant monde, Dieu posant l'univers en se posant, lui, hors de lui, en manifestant ce qui est caché en lui, reste le principe immanent du monde, qui n'est que *l'objectivisation*, la manifestation de l'être, de la vie et de l'action de Dieu, que le Dieu révélant le Dieu caché, le Dieu explicite du Dieu implicite.

Dès lors, dans le second système comme dans le premier, il n'y a point de monde sans Dieu et point de Dieu sans monde ; il n'y a qu'un *tout indivis*. Seulement le premier n'admet ni succession, ni progression, ni manifestation périodique ; tout *est* actuellement un et parfait. Le second au contraire pose une sortie progressive de l'être qui, arrivé à son plus haut terme de développement, épuisé en quelque sorte par sa progression, *parvient* à son complément, à sa perfection, qui n'était que virtuelle dans l'être non manifesté.

Mais, de quelque manière que le panthéiste envisage le rapport de Dieu et de l'univers, qu'il le considère comme un rapport d'immanence ou d'émanation, que l'univers soit Dieu ou que Dieu soit dans l'univers, que le monde soit coéternel avec Dieu ou que Dieu se pose éternellement dans le monde, qu'on matérialise Dieu ou qu'on divinise la matière, que un soit tout ou que tout soit un, le principe de *l'identité absolue* demeure au fond et les conséquences sont nécessairement les mêmes.

Parmi ces conséquences il en est une surtout qui caractérise parfaitement la doctrine dont elle découle : c'est que, si Dieu est le principe nécessaire et non libre du monde, il n'y a plus qu'une loi qui régit tout l'univers, l'homme comme les mondes : c'est la loi aveugle de la *fatalité*.

L'homme est posé fatalement par Dieu ; son développement propre est fatal comme son origine, son progrès nécessaire comme sa naissance, son terme prédéterminé comme son point de départ ; tout ce qui est est parce

que cela doit être et comme cela doit être ; tout est bien, car tout est divin, nécessaire, éternel. Plus de mal, plus de choix nécessaire, plus de liberté concevable, plus de responsabilité possible, plus de dignité, plus de moralité, plus de société humaine. Si Dieu est tout, tout est Dieu ; si je suis, je suis Dieu de Dieu, Dieu avec Dieu; et ainsi je puis agir comme bon me semble, ou plutôt je suis forcé d'agir comme j'agis, par cette nécessité de nature qui fait que Dieu se manifeste en moi et par moi sous telles ou telles formes, tels ou tels modes d'action et d'existence.

Dès lors panthéisme et fatalisme sont identiques. Nul panthéiste n'a pu échapper à cette rigoureuse conséquence, qui seule juge et flétrit la doctrine qui l'engendre (1).

Et comme toute doctrine se juge par ses fruits, tout système métaphysique par ses conséquences morales, c'est ici surtout que ressort la supériorité de la doctrine révélée sur les théories élaborées par l'esprit humain.

Celle-là pose l'Être des êtres, Dieu, non comme une force aveugle et fatale qui agit sans liberté, procrée sans conscience, produit sans intelligence, sans dessein, sans but, mais comme l'Être souverainement intelligent et libre, dont la volonté a déterminé le plan du monde et librement créé, par sa parole, en substance distincte de lui, le ciel et la terre. Elle dit que Dieu crée librement parce qu'il veut, et non qu'il procrée fatalement parce qu'il faut; elle dit que le monde est une création libre, *productus*, et non une émanation nécessaire de Dieu, *eductus*; elle dit que c'est l'amour infini d'un Dieu libre qui a créé l'homme, le monde et ce qu'il renferme, et non l'aveugle fécondité de l'absolu qui a posé les existences de l'univers; que l'homme, image et ressemblance de son Auteur, est libre à l'instar de son principe, libre de lui donner son amour ou de le lui refuser, libre d'accepter la lumière et la vie ou de les rejeter, libre de demeurer uni à Dieu ou de s'en séparer. Et c'est cette liberté, don aussi précieux que celui de la vie, qui est la clef de tous les mystères, le nœud de tous les problèmes, qui seule explique l'homme, sa nature, sa loi, sa fin; et comme, hors de la doctrine de la *création* volontaire, que Moïse seul enseigne dans son admirable Genèse, la liberté n'est pas possible, n'est pas concevable, en dehors des livres sacrés nous ne trouvons que le fatalisme, conséquence nécessaire du panthéisme de toutes les doctrines humaines.

Si l'humanité, instruite dès l'origine par la parole même de la vérité, était restée en rapport avec cette parole, jamais la science, dont elle est le principe, ne se serait altérée, et l'humanité, en se développant, aurait fait de continuels progrès dans la connaissance du Dieu, de l'homme et de l'univers. Mais l'orgueilleuse infidélité de l'homme, cause de ses misères, fut aussi cause de son ignorance, et, en se détournant de la source du bien et de la vie, il se détourna en même temps du foyer de la lumière et de la vérité. Un seul peuple conserva intacte et pure la doctrine sacrée transmise par ses pères, confirmée et fixée dans les écrits de son législateur inspiré. Chez ce peuple, l'idée du Dieu un, créateur du ciel et de la terre, fut, non pas scientifiquement comprise (et elle ne pouvait l'être encore), mais dogmatiquement enseignée et religieusement conservée. Et quand, par le penchant inné à l'homme de comprendre par sa raison et de concevoir dans les formes de son imagination ce qui dépasse l'une et l'autre, le

(1) Tennemann, Tiedemann, Schlégel, Jæsche ont très-bien reconnu la rigueur de cette conséquence. *Voir* Jæsche, t. I, p. 52.

peuple hébreu était près de tomber dans l'erreur, des révélations nouvelles lui rappelaient l'idée divine. A Morija, au puits de Jacob, au Sinaï, au mont Horeb, dans le sanctuaire de Sion, par la bouche des Prophètes, la parole de Dieu se fit entendre, jusqu'au jour où Dieu lui-même, s'unissant à l'homme, apprit à l'homme ce qu'il ne peut apprendre que de Dieu.

Cette parole sacrée, qui, par les patriarches, pères de toutes les nations, leur fut transmise comme un héritage céleste et le plus précieux patrimoine, s'altéra promptement par cela même que ces peuples, par leurs mœurs et leur vie, par leurs établissements et leurs conquêtes, se séparèrent et de la source de la vérité et de la souche patriarcale, dépositaire de cette vérité divine. Cependant les hommes ne purent oublier Dieu; car l'idée de Dieu est aussi nécessaire au développement intellectuel et moral de l'homme que l'air est nécessaire à son existence physique; mais ils oublièrent la voie qui mène à Dieu, et, au lieu de recevoir avec simplicité et confiance la parole éternelle, et d'en chercher la science par un rapport vivant et un commerce pratique avec son foyer, ils se mirent à commenter, à interpréter, à exploiter la parole anciennement reçue, tout en en méconnaissant l'auteur. L'orgueil fut substitué à la foi, la spéculation humaine à la doctrine révélée, la multiplicité des systèmes philosophiques à l'unité de la science sacrée. Or, lorsque les hommes se mirent à spéculer sur l'idée de Dieu pour la comprendre et la développer, les résultats de leurs spéculations furent différents suivant les instruments divers qu'ils employèrent pour exploiter l'idée divine, et il y eut autant de théories sur Dieu et l'univers qu'il y a dans l'homme de facultés par lesquelles il peut se mettre en rapport avec un objet pour le comprendre.

De là les diverses formes sous lesquelles le panthéisme se présente dans l'histoire de la philosophie. Comme il y a dans l'homme cinq voies principales de connaissances, dépendant de la direction que prend son regard spirituel; comme il peut observer par les sens ou se représenter par l'imagination, méditer par la raison ou contempler par l'intelligence, ou enfin sentir profondément par l'âme, il y a eu cinq formes principales dont le panthéisme s'est revêtu dans tous les temps, se manifestant plus spécialement sous l'une ou l'autre suivant les époques et les nations; de là :

1° Le *panthéisme physique* ou matérialiste, comme l'hylozoïsme des Ioniens, des Épicuriens, des Shivaïstes;

2° Le *panthéisme imaginatif*, symbolique, poétique, comme celui des doctrines les plus superficielles de l'Orient et des mythologies de l'antiquité;

3° Le *panthéisme rationnel*, logique, tel que celui des Éléates, des péripatéticiens, des stoïciens en Grèce, le Sankhya de l'Inde, le spinosisme;

4° Le *panthéisme intellectuel*, idéaliste, tel que celui des Brahmanes, de la Cabale, du platonisme, du gnosticisme, de l'idéalisme moderne;

5° Enfin le *panthéisme mystique*, tel que celui de Bouddha, des soffis de Perse, des faux mystiques du moyen âge, des théosophes, des illuminés allemands.

Si l'homme, désireux de la science de Dieu, sent et vit surtout dans son âme et par elle, alors, rentrant au fond de lui-même, se recueillant puissamment pour saisir dans sa plus profonde subjectivité l'être qu'il cherche, il s'isole de ce qui l'entoure, se sépare du monde extérieur qui le distrait, de la société qui le trouble; il renonce aux voluptés et aux illusions des sens, aux joies et aux fantômes de l'imagination,

à la gloire et à la vanité de la science, et s'efforce de vivre dans le sentiment pur et simple de la vie qu'il veut saisir dans son principe et sa nature.

Ainsi concentré en lui-même, se sentant lui en lui-même, fort, puissant, libre, immortel; se sentant dans toute l'énergie de son *moi* et confondant l'action de l'Être objectif, qui l'a posé et le soutient, avec la réaction de son être propre, qui y correspond, il déclare que l'univers, le monde, les existences multiples ne sont que des illusions et des apparences, que Dieu seul est, c'est-à-dire l'Être un, pur et absolu, c'est-à-dire lui se sentant être, l'homme s'unissant à Dieu, étant en Dieu, identique avec Dieu, étant Dieu. Ici le *moi humain est divinisé;* c'est le panthéisme à son plus haut degré, c'est l'identité absolue des Indiens, c'est l'égoïsme transcendantal des modernes.

Si, vivant plus par l'intelligence que par le sentiment, par la vue que par le goût, l'homme cherche Dieu par les spéculations de l'esprit plus que par les expériences de l'âme, alors, la sphère de l'intelligence étant une sphère de lumière et de vérité, un monde d'idées, Dieu apparaît à l'homme comme l'archétype de toutes les idées, comme l'intelligence suprême, la vérité absolue, la lumière primordiale et universelle, qui, en se manifestant dans sa splendeur et sa magnificence, pose les existences de l'univers comme autant de rayons de sa gloire, autant d'étincelles divines émanées de son foyer radieux, comme l'auréole éclatante de l'éternelle lumière. L'esprit de l'homme est le rayon primordial, le premier-né de la lumière, lumière pure de la plus pure lumière, coéternel et consubstantiel avec le foyer dont il irradie perpétuellement sans en être jamais séparé... Et l'*intelligence humaine est divinisée;* c'est le panthéisme au second degré, comme il apparaît dans la Trimurti des Védas, la Tétrade universelle de Pythagore, l'Adam-Cadmon de la Cabale, etc.

Si l'homme est posé surtout dans sa raison, comme le travail de la raison consiste soit à élaborer les matériaux fournis par le monde sensible, soit à développer les idées nées du monde intelligible pour en formuler des notions logiques, des signes abstraits, et que la raison ne saisit ni la vérité intellectuelle ni la réalité sensible, l'idée de Dieu devient pour elle une notion générale et abstraite, la notion de principe, de cause, de substance, d'être; et puisque toutes choses supposent leur cause, toutes supposent Dieu, qui n'existe que pour et dans la raison, capable de concevoir la possibilité de cette cause et de s'élever à cette notion générale par l'abstraction de tous les phénomènes, de tous les accidents, de toutes les modifications. C'est donc l'homme qui fait Dieu par sa pensée, qui extrait Dieu de toutes les existences par la force de son esprit, qui en formule la notion et en invente le nom; c'est la raison qui est le Dieu du monde... *La raison humaine est divinisée;* troisième degré du panthéisme; c'est le Dieu-pensée de Parménide, le Dieu-raison du Portique, la première catégorie d'Aristote, la Raison absolue ou *humanitaire* des modernes.

L'homme d'imagination se complaît dans les fantômes et les images, dans les mythes et les symboles, dans les allégories et les fables qui reproduisent sous mille couleurs brillantes les réalités du monde. L'imagination ne cherche et n'aime, ne saisit et ne comprend que la beauté et l'harmonie. Dès lors l'idée de Dieu apparaît à l'homme comme l'idéal de la beauté, objet de son amour et de ses recherches. Dieu est partout où le beau se montre, partout où se rencontrent la grâce des formes, l'harmonie des contours, des nombres et

des proportions ; tout est divin, et la nature dans ses brillants phénomènes, et l'art dans ses étonnantes merveilles, et le poëte dans son enthousiasme, et surtout cette fille des dieux, cette céleste *fantaisie* qui fait le poëte et l'artiste, qui embellit la nature, muette sans elle, qui vivifie la toile et la pierre... L'*imagination est divinée* avec ses produits, et alors naissent le panthéisme mythologique, l'Olympe et ses dieux, Wischnou et ses devas et devanis, et les fées du moyen âge, et les sylphes, et les salamandres, et les farfadets.

Pour l'homme grossier, pour l'homme de la matière, qui ne sent, ne voit et ne comprend que ce qui frappe ses sens, ce qui le touche dans ses organes, ce qui l'ébranle dans son corps, son Dieu, s'il en reconnaît un, c'est la *force*. Dieu se révèle par les éléments de la nature, par les forces physiques, par les puissances de la vie élémentaire; et tour à tour le feu, l'air, l'eau, la terre deviennent le Dieu de l'univers, le producteur de toutes choses. Alors apparaissent le polythéisme grossier, le shivaïsme, le fétichisme de l'Inde et de l'Égypte, la théogonie mécanique d'Hésiode, l'hylozoïsme de la Grèce, les atomes d'Épicure, le matérialisme de tous les temps.

II. On serait porté à croire, d'après les données vulgaires et les opinions généralement reçues, que la doctrine panthéiste qui voit Dieu dans les éléments de la nature est la plus ancienne des doctrines métaphysiques, et que le polythéisme grossier, l'idolâtrie matérielle s'est spiritualisée par des épurations successives pour prendre un caractère plus rationnel et plus philosophique. Il n'en est point ainsi; car, si d'un côté nous trouvons, à l'origine des sociétés humaines, la doctrine la plus pure sur Dieu dans le sein de la nation choisie, dépositaire des révélations divines, de l'autre côté, dans les grandes sociétés qui se sont détachées de la famille primitive et successivement constituées en Orient, chez les Indous, les Perses, les Chinois, les Égyptiens, nous trouvons les théories les plus hautes et les plus spiritualistes, le panthéisme le plus profond et le plus idéaliste qui ait jamais été conçu par les hommes. En rapport encore actuel, pour ainsi dire, dans leur origine, avec la famille normale dont elles avaient reçu les hautes traditions, c'est sur ces traditions que les grandes monarchies orientales fondèrent leurs systèmes religieux. C'est ce fond traditionnel que les doctrines de l'antique Orient développèrent avec un luxe prodigieux de connaissances, une grande profondeur de vues et une merveilleuse richesse de poésie. Ce ne fut que plus tard, et à mesure que les traditions primitives s'effacèrent, que les doctrines devinrent plus grossières et que le polythéisme vulgaire s'établit et se propagea. Le shivaïsme ne fut que la matérialisation du brahmanisme, et le bouddhisme fut une réaction spiritualiste contre cette dégradation de la religion des ancêtres. Les prêtres égyptiens conservèrent longtemps dans leurs sanctuaires la clef des mystères dont ils ne livraient au peuple que la figure et l'hiéroglyphe, et la grossière idolâtrie des habitants du Nil fut de longtemps postérieure aux savantes spéculations des initiés de Thèbes et de Memphis.

Cinq doctrines principales ou plutôt cinq sectes religieuses divisent, dans leur croyance, les peuples nombreux qui habitent la presqu'île de l'Inde, et chacune d'elles présente un système complet de panthéisme, avec des formes diverses, dépendant du point de vue spirituel ou grossier dont elles partent : profond et mystique dans le *bouddhisme*, intelligent et scientifique dans le *brahmanisme*, rationnel et logique dans la philosophie du *Sankhya*, imaginatif et mythologique dans le *wisch-*

nouïsme, matérialiste, polythéiste enfin, dans le *shivaïsme*.

1. Dieu, dit Bouddha, est le premier et le dernier principe, l'alpha et l'oméga de l'univers (1).

Brahma se manifeste en se posant dans la multiplicité des créatures ; il se révèle dans le monde, qui est sa forme, par sa puissance formatrice, qui est *Maya*. Il est et demeure immuable dans les formes qui le manifestent, un et le même en tout, en même temps que visible partout, comme l'or façonné de mille manières est toujours or, comme le fil est toujours fil dans les tissus qu'il compose. Ainsi Brahma, dans les créatures, s'enlace, s'enveloppe, se tisse, se formule en mille manières d'être, sans cesser d'être lui. Les formes passent et lui reste ; les corps apparaissent et disparaissent, lui seul demeure ; les créatures sont soumises à une perpétuelle vicissitude de naissance et de mort, lui est éternel et immuable, sans origine et sans terme ; hors de lui il n'y a donc qu'apparence, contingence, illusion.

L'homme qui contemple ce monde de formes et leur existence apparente ne voit que néant et mensonge, demeure dans la vanité, reste vanité lui-même ; mais l'homme peut s'élever au-dessus des phénomènes, au-dessus de l'instinct de la brute, des doutes de la raison, des vues de l'intelligence ; il peut, en s'isolant, en se séparant de ce qui passe et change, en rentrant au fond de lui-même, s'unir à l'être pur, s'unir à Brahma (2).

Arrivé à ce haut point de contemplation de l'Être, hors duquel rien n'est en soi, le sage, que n'atteignent plus les variations de ce monde, ne s'attache plus à rien, comme il ne se sépare de rien ; il n'a plus ni crainte, ni joie, ni désir, ni activité, ni volonté, ni pensée ; il n'y a plus pour lui ni jour ni nuit, ni moi ni toi, ni connu ni connaissant ; tout s'évanouit... il n'est plus rien qu'Atma... Brahma est tout.

Alors, sachant et voulant Dieu seul, sachant qu'il n'y a rien hors Dieu, libéré de la multiplicité, séparé du monde, affranchi des illusions de Maya, il est *un avec cet Un éternel*, il est identifié avec l'objet de ses recherches, un avec l'objet de sa science, il se connaît lui-même dans son *ipséité*.

Arriver à cette union, à cette *unification*, c'est la science du vrai et de l'être, c'est le but de la vie, le terme que doit atteindre le sage. Les sages, ce sont les unitaristes, les *kiani*, qui n'ont plus à s'élever vers Brahma, *car ils sont eux-mêmes Brahma* (1).

Brahma seul étant véritablement, et hors de lui tout n'étant qu'illusion, il n'y a point de *dualité* ; car comment la dualité pourrait-elle exister avec l'unité ? Il n'y a point de mal dans le monde, car le mal n'est qu'une appa-

(1) Jæsche, p. 48, t. II. D[r] von Bohlen, *Das alte Indien*, Kœnigsberg, 1830, t. I, p. 306. Fr. Schlégel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*.

(2) « Exuere eum oportet sorditiem et squalorem forte ei adhærentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem. His remotis impedimentis, id, quod summum est, perficias : cunctas universim cogitationes abjice atque expelle. Tum, mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur *cognitum inter et cognoscentem discrimen*. » Tholuck, *Sufismus*, p. 141 à 162 sq.

(1) « Noscat, cujus animus dubitationibus excruciatur, essentiam non esse nisi unicam ; nam Deus solus, qui occultus occultans simul atque præsens est, ille solus egoitate dignus, cujus ad *latus dualitas nulla* ; nec ego, nec tu, nec nos existit ; siquidem, quum in unitate distinctio nulla præbeatur, ego, nos, tu et ille idem sunt.

« Propter unitatem scio me etiam materiam esse universæ rerum naturæ, s'écrie un sufi ; in aperto est me esse amici (Dei) unitionem ; inspicit ipsitas mea semetipsam. Qui ex intimis animi preces fundit sibi oranti annuit ipse ; annuit autem, imo vero ne orat quidem ipse, sed Deus est qui, preces cum fundit, tum accipit. » Tholuck, *Sufismus*, p. 141 à 162 sq.

rence, comme toutes les formes du monde; il n'y a pas de mal dans les actions humaines, car elles ne sont que des modifications de l'acte un de l'Être un. Pour le sage Dieu est le bien et le mal, il embrasse les contraires dans son unité; c'est Dieu qui agit en tout et partout, et, si Satan existe, son existence est divine; si le diable agit, c'est Dieu qui se fait démon dans l'acte du diable; car il n'y a que le Un, et la dualité est impossible... *Ille solus egoitate dignus cujus ad latus dualitas nulla. Apud sapientes malum et bonum Deus fit. In malo autem Deus actio fit diaboli* (1).

Monisme strict et rigoureux, immanence, fatalisme nécessaire, telle est la doctrine de Bouddha. Brahma seul est; l'univers n'est qu'une illusion. Mais l'homme est, car il se sent être quand il s'abstrait de tout ce qui n'est pas son être; donc, puisque l'être seul est, l'homme est cet être, l'homme est Atma, Brahma, Dieu! Et puisque lui seul est et que toutes choses procèdent de lui et ne sont que des fantômes de son imagination, des fruits de sa pensée, des rêves de son esprit; puisque le monde n'est que la sphère illusoire qu'il crée autour de lui en se jouant dans son entendement, comme le cercle que produit un point lumineux qu'on fait tourner rapidement sur lui-même, toutes choses sont indifférentes; il n'y a ni bien ni mal, ni liberté ni moralité, ni vertu ni vice, ni action ni pensée, ni arrêt ni progrès pour le sage. L'indifférence absolue, l'absolue quiétude, l'immutabilité, l'être sans vicissitudes ni changement, tel est le terme de la science et de la vie, l'apogée de la félicité; et de là les pratiques ridicules et monstrueuses des Brahmanes, qui ne sont que des conséquences rigoureuses et logiques de l'idée fondamentale de leur doctrine.

2. Les Védas avaient dit avant Bouddha (1): Brahma (celui qui est par lui-même), l'âme primordiale, l'ineffable, n'est ni grand ni petit, ni large ni long; il est sans couleur, sans ombre, sans ténèbres, sans odeur, sans goût, sans jeunesse, sans vieillesse, sans commencement, sans fin, sans limites, sans bornes. Avant lui il n'y avait personne, après lui il ne vient personne. Il est pur, il vit en un éternel repos, en une joie éternelle, stable au milieu de ce qui passe, libre dans sa grandeur.

Cause première, éternelle, présente partout par son être, il est l'*Esprit suprême, l'intelligence absolue* (2).

Invisible, il voit tout, entend, comprend tout, et lui seul voit, entend et comprend; car il est la vue de la vue et par cela même il échappe à tout œil; l'ouïe de toute ouïe et ne peut être entendu par l'oreille; la pensée de la pensée et ne peut être perçu par la pensée; car il n'est pas de science qui puisse savoir la science de la science elle-même.

Cependant l'homme doit, par une contemplation profonde, s'élever à la science de Brahma, et c'est par cette contemplation qu'il comprend que Brahma est l'intelligence; car c'est par l'intelligence que les êtres sont produits, qu'ils vivent et agissent, et c'est dans l'intelligence qu'ils sont de nouveau absorbés. Or voici comment l'in-

(1) « Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum, quid bonum? Deus est bonum et malum, complectitur contraria omnia. Apud sapientes, qui unitatem suam cum Deo cognoverunt, malum et bonum Deus fit. Peccatum hominis, quod Satanas est, ipsum est Atma et divina existentia. Vide Deum in veste Dei et agnosce Deum! In malo autem Deus actio fit diaboli. » Oupnek'hat, voy. Jæsche, t. II, p. 333 à 337.

(1) Jadschur-Véda : *Veda*, *science*, *révélation; Jadschur*, *sacrifice*. *Voir* Jæsche, t. II, p. 21 et suiv.

(2) Dans les *Livres de Menu sur Brahma*. *Voir* Jæsche, t. II, p. 21.

telligence suprême, Brahma, la lumière réelle, a posé les existences qui sont émanées de son foyer éternel.

Avant la création était l'Être primordial seul. Alors il n'y avait ni réalité, ni non-réalité, ni monde, ni espace, ni mort, ni immortalité, ni jour, ni nuit. Hors *lui*, rien n'était.

Mais il pensa : « Je veux produire des mondes, » et il produisit les mondes divers ; et tout ce qui vit, se meut, rampe, vole ou demeure immobile, fut posé par l'intelligence ; toute chose est l'œil de l'intelligence.

Cette intelligence éternelle s'est manifestée par *Maya*, sa puissance formatrice, qui a été avant toutes choses et qui, par son union avec Brahma, rend la lumière visible sous la triple forme de *Brahma* le créateur, de *Wischnou* le conservateur et de *Mahaveda* le destructeur. De cette triple divinité, de cette *Trimurti* éternelle émanent toutes choses. C'est à l'action alternative et harmonique ou au tempérament de ce ternaire de puissances divines que le monde doit son existence et sa persistance, et elle lui devra, après l'anéantissement du vieux monde, sa renaissance et sa rénovation ; car tout va mourant et renaissant sans cesse, vieillissant et rajeunissant toujours. Le premier des produits visibles et réels qui en est émané est l'*Haranguerbehah*, source des émanations postérieures, *Materia prima* des éléments purs et simples, âme du monde, principe de tout ce qui est idée ou intellectuel dans l'univers (*Maha Atma*).

La seconde manifestation est *Pradschapat*, le désir de la forme individuelle par l'agrégation des éléments plus grossiers. En elle est parfait le grand œuf du monde, *Brahmanda*, l'univers, et de cet œuf sortirent le ciel et la terre ; la boule qui apparut dans cet œuf est le soleil, dont la chaleur produisit les pierres, les plantes et les animaux de toutes les espèces et sous toutes les formes. Avec le soleil apparut le temps, *Kal*, éternel en Brahma, mais déterminé, limité par le soleil. Quant au développement successif des éléments eux-mêmes dont Pradschapat est la forme, le contenant général, ce fut d'abord l'éther ou l'espace (*Buth Akasch*) qui sortit de Pradschapat ; de l'éther, le vent ou l'air, de l'air le feu, du feu l'eau, de l'eau la terre, de la terre les plantes, et en elles les aliments, et des aliments l'homme et les animaux (1).

De même que l'araignée (2) produit sa toile, le tout se produit hors du sein de Brahma, l'immuable nature, qui contient et embrasse toutes les créatures, comme l'Océan contient toutes les eaux, comme l'œil toutes les images, l'oreille tous les sons, le cœur tous les sentiments, la parole toute science. En un mot le monde entier est Brahma, est sorti de Brahma, et sera en définitive absorbé par Brahma. Le monde est la forme de Brahma et Brahma est l'âme du monde. Brahma est celui qui est par lui-même ; les mondes infinis sont tous un avec lui et ne sont que par sa volonté éternelle, inhérente à toutes choses. Son être est lumière réelle, son œil est le soleil, son corps le monde; sa moelle coule dans la mer, son mouvement se manifeste dans le vent; la demeure et le lieu de son repos est l'essence, l'âme de tout être (3).

C'est donc par une dégradation successive et fatale que l'Être pur, se manifestant dans les créatures, est tombé jusqu'au dernier état de concentration et d'obscurcissement dans la plante et

(1) Schlegel, p. 282.

(2) *At'harvana-Véda. Voir* Jæsche, t. II, p. 25. F. Schlegel, p. 274 et 275.

(3) Ausser mir giebt es ein andres hoeheres nirgends
mehr, o Freund!
Aller Lebendigen Saame bin ich, wisse, von Ewigkeit.
(Schlegel p. 303.)

la pierre. C'est de là qu'il cherche de nouveau à se dégager. C'est de l'enveloppe individuelle qu'il a prise, par sa complaisance pour Maya sa bien-aimée, qu'il s'efforce de se délivrer pour rentrer dans sa forme pure et absolue, d'où, par l'éternelle vicissitude à laquelle il est soumis, il sortira de nouveau, pour retomber dans les formes restreintes et impures dont il doit triompher encore par son énergie victorieuse (1).

Comme Brahma est devenu Maha-Atma, âme du monde, et comme l'âme du monde se manifeste dans l'âme humaine, ainsi l'homme peut ou s'élever ou se dégrader, rentrer dans la pureté de son origine en Brahma (2), ou s'abaisser jusqu'aux formes les plus grossières du règne végétal et minéral, d'où, à son tour, il sortira triomphant et purifié. Mais, qu'il tombe ou s'élève, qu'il se spiritualise ou se matérialise, son apothéose et sa chute sont les résultats de la loi rigoureuse du *fatum* qui l'a prédestiné, pour un temps, à telle ou telle vicissitude, à telle ou telle phase d'existence, à la vertu héroïque qui lui fait mépriser les jouissances terrestres pour conquérir la vie du ciel, ou aux passions avilissantes du corps qui le ravalent au niveau de la brute (3).

Dualisme apparent, émanation, fatalisme comme conséquence nécessaire, tel est le système des Védas.

Brahma s'est manifesté en Maya; l'intelligence suprême a rayonné, et toutes les existences sont l'œil de cette intelligence, les étincelles de ce foyer. Posées par lui, elles sont réabsorbées par lui. Il s'ouvre, s'épand et *exhale* les créatures; puis il se referme, se concentre et *inhale* ce qu'il a posé. La production et la destruction, l'exposition et la réabsorption des existences par Brahma sont le double et perpétuel acte de sa vie, la pulsation de ce grand cœur de l'univers qui se contracte et se dilate éternellement. Le dualisme n'est donc qu'apparent, comme dans tous les systèmes d'émanation; car, si le monde est la forme de Brahma, et Brahma l'âme du monde, les deux ne sont qu'un en essence et en vérité, et, quoique l'individualité humaine semble admise par moment, par le fait elle se trouve anéantie bientôt après, puisque le rayon émané du centre n'est plus, dès que le centre cesse de l'émettre, puisque le regard s'évanouit quand l'œil se ferme, et que l'homme n'est qu'une étincelle du foyer universel, un regard de l'œil immense qui se ferme et s'ouvre alternativement pour faire et défaire, produire et détruire. Avec l'individualité disparaissent la liberté, la moralité, la dignité humaines; l'homme, comme la pierre, comme la brute, est ce qu'il doit être par la nécessité de sa création, ainsi que l'exposent énergiquement ces vers de Menu :

Heil und Unheil, Hært und Milde, Recht oder
Unrech, Wahr und Falsch ;
Was jedem er bestimmt schaffend, das wird
jedem von selbst zu Theil (1).

Dieser trachtet von selbst er nach, immer wie oft
er erschaffen wird.
Heil und Unheil, Hært' und Milde, Recht oder Un-
recht, Wahr und Falsch ;
Was jedem er bestimmt schaffend, das wird jedem
von selbst zu Theil.

(1) Gleich wie ein Mann Kleider, die alt geworden, abwirft und legt andere, die neu sind, ihm an ;
So lässt auch diess Wesen den Leib, den alten, alsobald eingehend in andre neue.
(Schlegel, p. 298.)

(2) Wer immer innren Glücksslich freut, und wer immer erleuchtet ist,
Der geht als Frommer Gotterfüllt wieder in Gottes Wesen ein.
(Schlegel, 297.)

(3) Fr. Schlegel, p. 286, etc. Menu spricht :
Von vielgestaltigem Dunkel umkleidet, ihrer Thaten Lohn,
Endes bewusst, sind diese all', mit Freud'und Leidgefühl begabt.
Diesem Ziel nach nun wandeln sie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab,
In des Seyns schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt.
Et dans un autre endroit :
Welcher Thætigkeit jeden nun hat der Schœpfer zuerst vereint,

(1) C'est-à-dire : « Salut et perte, dureté et

3. Le but de la philosophie, dit l'école rationaliste du *San-Kya* (calcul, raisonnement), est la libération de l'esprit.

C'est par la science du Moi que l'homme arrive à ce bien souverain (*Moksha*). Or il y a trois voies de science : l'observation sensible, *pratyaksa* (ce qui est devant les yeux), la réflexion, le raisonnement (*anumâna*) et l'affirmation, la tradition ou le témoignage sacré (*sabda*).

Par ce triple moyen l'homme arrive à la connaissance des vingt-quatre principes (*tattvani*, le démontrable), qui découlent les uns des autres et ont tous leur fondement dans les deux premiers, savoir : la matière éternelle et incréée (*pakriti*), racine des êtres, principe passif et corporel, qui resterait éternellement en repos sans l'action incessante du second principe, qui lui est inhérent et se nomme *bouddhi*, la raison universelle, principe actif et spirituel, qui domine et meut la matière, comme le cocher conduit les chevaux de son char, comme le pilote gouverne son vaisseau, comme le paralytique de la fable dirige l'aveugle qui le porte.

La raison commande, la matière obéit; l'une est mère commune, l'autre père universel, et de leur union procède la conscience du Moi (*akankâra*), qui, à son tour, par son acte générateur, produit les principes ou molécules primitives des cinq éléments (*tân mâtrani*), auxquels succèdent les cinq sens, puis les cinq organes des sens. Alors apparaît le sens commun, l'entendement (*manas*), vers lequel convergent tous les sens, qui en reçoivent à leur tour la motion, comme l'entendement est mû par la raison universelle.

Enfin les éléments primitifs se réalisent, se formalisent dans les cinq éléments naturels (*mahabuthâni*), dont le dernier, l'éther (*âkâsa*), remplit tout l'espace.

Connaître ces principes, c'est se connaître soi-même, ou, mieux, s'étudier, se connaître soi-même, c'est savoir le monde; la science de l'un est la science de l'autre : *Si mundum totum vis noscere, nosce te ipsum* (1).

4. Dans l'école Vedânta, sortie de la précédente, mais qui s'appuie davantage sur la tradition, il est dit :

La création n'est qu'un acte de la volonté de Brahma et une forme changeante et variable de sa substance; comme le lait se caille, comme l'eau se congèle, comme la vapeur se condense, ainsi le monde s'est formé de la coagulation de la substance divine. Dieu tire toutes choses de sa propre substance et produit le monde comme l'araignée sa toile. A la fin des temps tout rentrera dans la Divinité, tout sera réabsorbé par elle, ainsi que les végétaux sortis de la terre, et apparus un instant à sa surface, rentrent dans son sein et se transforment en ses éléments.

De l'âme universelle, lumière répandue à travers le monde (*yotisch*), souffle vivant qui anime tout (*prana*), émane, comme une étincelle d'un foyer, comme un éclair de la nue, l'âme individuelle

douceur, justice ou injustice, vérité ou erreur; ce qu'il destine à chacun en le créant est fatalement le partage de chacun. » Schlegel, p. 280.

(1) *Das alte Indien*, von Dr von Bohlen, p. 309 et suiv., t. II. C'est de l'école du San-Kya que sortit l'école dialectique (*nyâyâ*), dans laquelle se trouve, avec une rigueur et une subtilité tout aristotéliciennes (n'est-ce pas de là qu'Aristote lui-même tenait sa science?), la théorie des fonctions logiques et l'échafaudage du syllogisme. Elle pose cinq membres du syllogisme, qui se résument dans les trois derniers, par exemple :

Proposition. . . . . . . La montagne contient du feu.
Cause. . . . . Car elle fume.
Exemple (*majeure*). . Où il y a de la fumée, il y a du feu.
Application (*mineure*). Or la montagne fume.
Conclusion. . . . . . . Donc la montagne contient du feu.

(*sartsa*), éternelle et incréée comme son principe. Emprisonnée momentanément dans un corps, elle exerce son activité au moyen des organes : tel l'artiste manifeste son génie par son instrument; mais, quels que soient les modes de son exercice, quelles que soient les affections, les tendances, les passions de l'âme, celles-ci n'ont aucune influence sur l'âme universelle : ainsi le soleil n'est point troublé par les mouvements que son image subit dans l'eau qui le réfléchit. Par l'incorporation, une parcelle, une étincelle de l'âme universelle s'est isolée, et elle ne rentre dans son état normal et primitif que par sa réidentification avec le principe dont elle émane, et après avoir traversé diverses périodes de mutations ou de changements de formes. Au sortir de ce monde, l'âme de l'homme pervers, revêtue de la matière élémentaire la plus subtile, s'élève vers la lune, d'où elle retombe sous forme de pluie sur la terre pour y féconder les végétauxet en nourrir et développer les embryons vivants; l'âme du sage remonte vers le séjour de Brahma, pour s'y unir intimement à l'essence divine.

5. Enfin les doctrines idéalistes des Védas se sont complétement matérialisées dans les religions populaires du *shivaïsme* et du *wischnouïsme*, qui sont les fruits naturels, dit *Colebrook*, des semences polythéistes renfermées dans la théogonie, les mythes et les symboles des Védas (1).

Les *Puranas* (commentaires), sources de ces religions, ont formulé les idées du brahmanisme sous les images les plus grossières. Les puissances du Un y sont personnifiées dans les trois grandes divinités (*dévas*), qui ont autant de compagnes (*dévanis*), engendrant par leur union d'innombrables divinités mâles et femelles. La nature matérielle y est divinisée, ainsi que ses forces élémentaires : c'est le feu chez les Shivaïstes, l'eau chez les Wischnouïtes, l'air chez les partisans de Krishna; chez d'autres c'est la nature humaine (*ardhanari*), l'homme-femme, les deux principes actif et passif; chez d'autres, enfin, c'est la force brutale de la reproduction, dans son organe visible, qui est devenu le dieu de l'homme, l'objet de son culte et de son amour (1). Et ce culte infâme, réalisant dans toutes ses conséquences matérielles les idées panthéistes des Védas et des Puranas, représente le triple caractère qu'on trouve dans tout culte démonolâtrique ou satanique, savoir : les sacrifices humains (2), la magie noire, et la prostitution de l'homme et de la femme dans le sanctuaire du temple. Ainsi les idées panthéistes se jugent toujours par les mêmes fruits. Quelque sublimes qu'elles puissent être ou paraître dans leur origine, elles ont toujours les mêmes résultats pratiques; conséquences logiques et rigoureuses devant lesquelles nous verrons que les auteurs des doctrines modernes n'ont pas plus reculé que leurs devanciers.

III. Si, parmi les peuples du vieil Orient qui se sont détachés de la société traditionnelle, on trouve nécessairement les principes panthéistes, il semblerait que le peuple hébreu lui-même devrait être exempt de cette erreur fatale; mais il n'en est point ainsi, et voici pourquoi. Autre chose est la foi au Dieu unique, autre chose la science de Dieu; autre chose est l'admission simple du nom de l'Être trois fois saint et la vue claire de ce que renferme ce nom ineffable. Or, avant la révélation faite par Celui qui seul a pu apprendre à l'homme ce qu'est l'Être dans sa manifestation en lui et hors de lui, il n'y a pas eu de

(1) *Das alte Indien*, t. I, p. 148, 206; t. II, p. 102, 181.

(1) *Das alte Indien*, t. I, p. 208.
(2) *Ib.*, t. I, p. 147.

science proprement dite de Dieu, point de vraie théologie. Les Juifs avaient la foi, et cette foi fut leur salut et leur gloire dans l'humanité ; mais, quand ils ont prétendu s'élever par eux-mêmes à la science de l'objet de leur foi, n'ayant pas de guide supérieur pour interpréter la parole divine, ils se sont égarés, comme les philosophes de la gentilité, et de là les erreurs savantes de la Cabale.

La Cabale est panthéiste, d'un panthéisme tout spiritualiste dans son origine, et qui, dans ses applications et ses déductions rigoureuses, devient matérialiste, comme toute doctrine de ce genre. Son point de départ est la vérité même, parce qu'elle se fonde sur le texte sacré. Son erreur commence alors que, privé des lumières de la parole éternelle, l'esprit de l'homme reste seul, commentant, développant, expliquant, à l'aide des données naturelles, la lettre divine, qui devait rester close jusqu'à ce que l'Esprit qui l'avait dictée vînt l'interpréter lui-même.

Si l'idée de la Trinité, qui est la condition absolue de la science métaphysique et sa source, manquait aux cabalistes, ils en avaient trouvé des traces, soit dans le texte sacré qu'ils méditaient profondément, soit dans la nature qu'ils étudiaient minutieusement. C'est sur ces notions vagues d'une Trinité en Dieu que repose leur doctrine, et c'est de là que découlent leurs erreurs sur la création, sur la nature, le rapport et la destination de l'homme et de l'univers.

Avant la création, dit la Cabale (1), était Lui, l'Ancien des anciens, *En-soph*, *Senior seniorum*, la lumière infinie, remplissant l'espace infini, partout semblable à lui-même, un et sans forme, absolue unité, totalité sans distinction d'être ni d'existence : *Lumen omnium intimum, in quo istud quod non manifestatur.*

Avant sa manifestation par la création, dans son état latent originel, *occultissimus occultorum*, il est le principe virtuel des existences, qui sont éternellement comprises dans la pensée de son éternelle sagesse.

Après sa manifestation il est la cause actuelle du monde des créatures, qui doivent leur être et leur existence à sa triple puissance de *Lumière*, d'*Esprit*, de *Vie*.

Car Dieu est la Lumière primordiale, l'Esprit primitif, la Vie principe. Lorsque, dans le premier moment de sa manifestation, le Dieu caché et latent ouvrit son œil, de cet œil ouvert rayonnèrent des torrents de lumière, d'esprit et de vie, qui se répandirent dans l'espace.

Le rayon primordial de la Divinité manifestée, l'origine essentielle et substantielle, l'alpha et l'oméga de toute réalité, de toute existence, de toute forme, de tout monde, est la *Parole*.

Ce premier-né de Dieu est, quant à Dieu, l'image parfaite de son père, sa splendeur, le porteur de toutes les puissances divines. Quant au monde, il est l'idéal, le prototype universel des êtres, le créateur proprement dit de toutes choses.

Comme, par l'acte primordial, pur, immédiat, parfait, universel de Dieu, est née son image parfaite, ainsi de ce premier-né de la Divinité est émané le tout des mondes ; car sa lumière, son esprit et sa vie se sont répandus, épandus, étendus à travers tous les degrés des esprits et de la vie dans l'univers.

Mais, pour créer un monde hors de lui, il fallait au Créateur un espace hors de lui.

La lumière se retira donc en elle-

(1) *Apparatus in Librum Sohar, seu porta cælorum*, Solisbaci, 1678, p. 15, 29, 31, 64, 93 sq. *Id.*, *Fundamenta philosophiæ sive Cabbalæ*, p. 293. *Id.*, *Theses Cabbalisticæ*, p. 150.

même, dans son centre, laissant autour d'elle un espace vide.

Cet espace, vide de lumière substantielle, mais pénétré encore des lueurs de son ancienne gloire, devint le contenant, la capacité des créatures par lesquelles l'Être voulait manifester sa gloire.

Ainsi l'acte primitif du Créateur, qui précéda même l'acte créateur, fut un retrait de Lui en Lui-même, par lequel fut posé un objet en face de la lumière infinie. Ce fut l'espace vide opposé à l'espace plein, le dehors de Dieu opposé à son dedans. Dans cet espace put rayonner et se répandre la lumière. Et alors naquirent les mondes et les créatures.

Quatre mondes, subordonnés les uns aux autres, sont résultés d'abord des irradiations du premier-né, de la parole primitive, de l'homme primitif, d'*Adam-Cadmon*, qui, comme le premier rayon de l'Infini, lui reste éternellement et intimement uni. Ces mondes sont des émanations de sa lumière, de son esprit, de sa vie.

Comme émanations de sa gloire ou de sa lumière, ce sont dix *Zéphiroth* ou dix sources de lumière particulière qui traversent les mondes et demeurent tout entières dans chacun, quoiqu'à des degrés toujours moindres et avec une splendeur de plus en plus affaiblie.

Comme émanations de son esprit, ce sont ou les purs esprits de la sphère la plus sublime (*Aziluth*), ou des substances spirituelles moins parfaites, habitant le monde de la création (*Briah*); ensuite les *anges*, esprits revêtus de corps lumineux (*astres*) qui leur servent à la fois d'enveloppe et de véhicule dans leur activité; et, enfin, des *esprits dégradés*, dépendant dans leur état et leur substance, leur puissance et leur activité, de la matière. Leurs formes, enfouies dans une matière limitée, sont emprisonnées et asservies par cette matière, et par là même soumises à une perpétuelle alternative de changements, de naissance et de mort. Au dernier degré de ce monde, aux dernières limites de ces émanations intellectuelles, apparaît la *matière grossière*, le dernier revêtement de l'esprit, matière dont est formé et configuré le monde corporel et le corps humain, dernière émanation de la Divinité, *charbon* de la pure substance divine, divinité privée des perfections de l'esprit, de la lumière et de la vie, *divinité obscurcie*.

Enfin, comme toute lumière est émanée de la lumière primordiale; comme toute intelligence, parfaite et imparfaite, pure et impure; comme toute créature, jusqu'à la plus dégradée des existences enveloppée dans le grain de poussière, émane de l'esprit primitif, ainsi l'on voit émaner, effluer, sourdre toute vie de la source de la vie. Mais cette vie se dégrade; elle s'obscurcit de degré en degré, se limite, se restreint à mesure qu'elle s'éloigne de son principe, se perdant insensiblement dans la matière morte, inanimée, qui, dans son écorce dure et compacte, emprisonne les nobles puissances de la vie, tandis que le Seigneur et Roi de toute vie cherche sans cesse à la libérer en l'arrachant à la mort qui l'enserre.

Ainsi Dieu est tout, tout est Dieu : l'ange, l'homme, la dernière molécule animée, le dernier grain de sable de la mer, est une parcelle de la Divinité plus ou moins libre ou captive, glorieuse ou obscurcie. La matière grossière, impure, est un produit nécessaire et fatal de la Divinité, qui ne pouvait poser l'univers sans poser une capacité vide, un contenant ténébreux.

Identité de la source avec la lumière, l'esprit et la vie qui en découlent, et de cette triple puissance avec les créatures qu'elle pose; union essentielle, substantielle, permanente, immanente, de la substance divine avec

les substances créées; absorption définitive de toutes choses dans le Un qui a tout posé et qui doit tout reprendre; panthéisme strict, telle est la doctrine cabalistique, qui n'est jamais devenue populaire, demeurant l'objet des méditations solitaires et de la science occulte de quelques savants rabbins, maîtres des gnostiques d'Alexandrie et des alchimistes du moyen âge.

IV. Mélange d'idées orientales et chrétiennes, la gnose n'est qu'un panthéisme *intellectuel*, calqué sur celui de la Cabale, et fondé, non plus sur une connaissance vague de la Trinité, telle que pouvait être celle des Juifs, mais sur des interprétations arbitraires et erronées des dogmes chrétiens. C'est le Juif Philon qui semble le père des hérétiques des premiers siècles; du moins est-ce dans ses écrits que les gnostiques Ménandre, Saturnin, Basilide, Carpocrate, Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesane, Manès, etc., ont puisé leur doctrine et leur terminologie, et la parenté de la gnose et de la Cabale est facile à reconnaître (1).

Ici, comme tout à l'heure, le principe, la source de la vie et de la lumière est l'Être primordial, latent en lui-même, immuable, invariable, insondable, l'abîme, Βυθὸς, l'Éternel, Αἰὼν, le père et le principe des existences, προαρχὴ, προπατὴρ. C'est l'*Ensoph* de la Cabale.

En se manifestant, en sortant de son état latent, il s'est rendu compréhensible par le développement de ses puissances et de ses perfections. Sa manifestation immédiate et universelle, produit de l'acte par lequel il s'est contemplé lui-même, ἐνθύμησις ἑαυτοῦ, est son premier-né, l'esprit universel, μονογενὴς, νοῦς, λόγος. C'est la parole créatrice de la Cabale. Image parfaite de son père, πρόσωπον τοῦ πατρὸς, c'est par lui que le Père, l'être et la vie sont connus, τὸ πρῶτον καταληπτὸν, comme dans la Cabale le premier-né est type du père et prototype de toutes les existences. C'est par lui que sont successivement sortis de l'abîme les *Éons* (les Zéphiroth), qui, par leur union, ne font qu'un tout avec le principe et sont sa gloire, son orbe, son monde, sa plénitude, πλήρωμα.

Cette manifestation, ce développement de la vie divine se fait d'après la loi de la dualité, qui se retrouve dans tous les degrés jusque dans les derniers phénomènes de la sphère sensible. De là les deux parties, mâle et femelle, active et passive, du monde des Éons, l'époux trouvant son complément dans l'épouse, σύζυγος, comme la Cabale dit que le rayon primordial unit la puissance universelle de la production et de la conception, puissance active et passive qui a posé toutes les existences. De leur union résultent de nouveaux Éons, types des deux principes qui les ont formés, et dont chacun est un miroir particulier dans lequel se révèle et se reflète l'Éternel. Dans ce plérôma du monde pur des esprits il n'y a qu'une manière d'être. De la vie divine et une, se manifestant en formes particulières, par l'action du principe universel, Νοῦς, sort l'*opposition* qui, dans ce monde pur et originel, est soumise à la loi de l'harmonie et de l'unité, mais dans laquelle il y a déjà la possibilité de la *chute*.

Et, en effet, c'est de cette chute qui a eu lieu, c'est de ce précipité des puissances divines du plérôma, unies et mêlées au non-divin, à un principe opposé à l'être et à la vie divine, que tire son origine le monde des sens, copie défigurée de ce prototype sublime. Ce monde de négation et de privation, opposé à la réalité et au positif du

(1) Tennemann, *Hist. de la Philos.*, article *Gnosticisme*. *Précis de l'histoire de la Philos.*, par les direct. du collége de Juilly, 1834, p. 180. *Collect. SS. Eccles. Patrum*, Parisiis, 1834; S. Irenaeus, *adv. Haeres.*, t. II et III, *passim*.

plérôma, est l'ὕλη, la matière morte, vide, ténébreuse, inerte, τὸ κενὸν, σκιὰ τοῦ ὄντος, σκότος, qui n'est vivifiée que par son union avec des puissances de vie divine. C'est l'espace vide, le contenant inerte, produit, suivant la Cabale, par le retrait de la lumière universelle lorsqu'elle voulut créer.

L'ordonnateur de ce monde, apparu dans le temps et soumis à la loi du temps, n'est pas le Dieu d'en haut, qui ne peut se manifester par le fini, mais un *démiurge*, représentant et révélateur de la Divinité suprême dans ce monde.

Ce démiurge (l'Adam-Cadmon de la Cabale) est né d'une fille imparfaite de la sagesse divine (Σοφία) qui s'est précipitée et mélangée avec l'ὕλη et a été repoussée du plérôma. Par son origine tenant à la Sophia, il porte en lui la semence de la vie et de la lumière divine; mais il n'a qu'une connaissance imparfaite de ce monde supérieur. Et c'est pourquoi, agissant et produisant toujours au dehors, il ne peut manifester dans ses types, dans ses copies imparfaites, qui ne sont rien par elles-mêmes, qu'un reflet de l'ordre supérieur, dont les idées se reproduisent, sans qu'il en ait conscience, dans ses créations terrestres.

Dans son activité sans conscience, mais dirigée par les idées supérieures, cet esprit de la nature, cette âme du monde terrestre, ce principe de l'être et de la vie physique implante dans la nature humaine une semence divine, la vertu de l'esprit et de la vie, πνευματικόν. Car la nature humaine, l'homme, a pour destinée spéciale de manifester le Dieu suprême, le père universel, en développant cette semence divine que la mère céleste de ce fils terrestre lui a transmise, pour être propagée dans l'humanité.

Et c'est pourquoi la nature humaine a un triple élément, corporel, spirituel, psychique, ὑλικὸν, πνευματικὸν, ψυχικόν. C'est dans le corps, enveloppe de l'esprit et de l'âme, que l'*âme animale*, la source de toutes les passions mauvaises, opposée au divin, a son siége. La matière, ὕλη, est la borne, le dernier degré de la vie, le dernier précipité, la source du mal.

Comme dans l'homme réside un principe supérieur et divin, c'est en lui que se trouve le lien du visible et de l'invisible, du monde des esprits et du monde des sens. C'est par la force et la vertu de ce principe supérieur que l'homme doit et peut tendre toujours à l'union avec Dieu, union qui devient plus intime à mesure que l'homme se purifie, se libère et se perfectionne par le développement du germe divin déposé en lui; car le but sublime du plan du monde est de ramener tous les degrés de l'existence à l'harmonie avec le principe supérieur et d'anéantir tout ce qui s'oppose à cette harmonie.

Le moyen par lequel le monde se renouvelle, se restaure, s'ordonne et s'harmonise, c'est la libération de l'esprit asservi par la matière, libération dont l'accomplissement sera le terme, la fin du monde.

Alors toute matière et ainsi tout mal sera anéanti par le feu dévorant, latent dans ce monde. Alors la nature psychique sera délivrée de la puissance du mal et parviendra au royaume du démiurge, près du plérôma.

Et les natures spirituelles, mûres alors pour l'existence divine la plus haute, ayant acquis la conscience de leur haute origine, rentreront dans leur patrie, dans la splendeur et la magnificence du monde de la lumière; tout sera absorbé dans le Un, tout sera un.

V. Comme la gnose est née de la Cabale, de la gnose est sorti le néo-platonisme. L'un a été un mélange d'idées cabalistiques et chrétiennes, l'autre un assemblage d'idées chrétiennes et païen-

nes, orientales et grecques. Né à Alexandrie, réceptacle de toutes les doctrines de l'Orient et de l'Occident, le néo-platonisme devait participer à la nature de sa mère et en représenter le double caractère. Avant donc que de l'envisager il faut reconnaître un de ses principaux éléments, la philosophie grecque, qui, dans son développement, nous présentera à son tour les cinq formes principales du panthéisme.

Les doctrines profondes de l'Orient furent *à la fois* spéculatives et pratiques. Le Bouddhiste, le Brahmane, pour arriver à la science divine, pratique ce qu'il croit, se sépare du monde pour s'élever à Dieu, s'isole de la terre pour se poser en lui-même, s'abstrait de la vie vulgaire pour vivre dans la sphère de son intelligence. Il cesse, autant qu'il le peut, d'être homme pour se faire Dieu. Les doctrines de la Grèce sont plus spéculatives que pratiques; ce sont bien plus des jeux de l'esprit, des produits de l'intelligence, des œuvres de raison et d'imagination, que des théories fondées sur une vie sérieuse, qui veut ce qu'elle croit, qui fait ce qu'elle enseigne. Aussi, tandis que le panthéisme de l'Orient est mystique, celui de la Grèce est surtout logique; le premier est idéaliste, le second rationnel; l'un domine l'homme et l'entraîne, dans son orgueilleuse rêverie, jusqu'à la plus haute contemplation ; l'autre, soumis et doux, se joue dans les écoles, sans passer dans la vie réelle.

Il n'est point question ici des doctrines mythologiques, théogoniques et fabuleuses des Grecs, dont le panthéisme sensuel est évident, puisque là tout est divin, l'homme, la nature, la plante et la pierre, le temps et l'espace, la matière et l'esprit, depuis le *Fatum*, qui régit l'univers, jusqu'au dieu Terme, qui borne les champs, depuis Saturne, qui dévore ses enfants, jusqu'à Tellus, qui les reproduit, depuis la chaste et intellectuelle Minerve jusqu'à la féconde et matérielle Vénus. Quant aux écoles philosophiques de la Grèce, nous y retrouvons le panthéisme à tous ses degrés : profond et mystique dans l'*École italique*, brillant et idéaliste dans l'*Académie*, rationnel et logique chez les *Éléates*, dans le *Lycée* et le *Portique*; imaginatif et poétique dans la *mythologie*, et enfin matérialiste, physique, chez les *Ioniens* et les disciples d'*Épicure*.

1. Quoique Thalès (1) passe généralement pour le père de la philosophie grecque, ce n'est pas contredire l'histoire que de considérer la secte pythagoricienne comme la souche d'où sont parties les autres, puisque cette école a été la plus féconde par le nombre et la science de ses disciples, et qu'il n'y a qu'une quinzaine d'années de différence entre Thalès et le fondateur de l'école mathématique.

Pythagore (2) puisa sa doctrine dans les sanctuaires de l'Égypte et les temples de l'Orient; il passa plusieurs années dans des rapports intimes avec les savants de la Chaldée et les prêtres du Nil, et c'est de cette double origine que dépend le caractère mathématique et mystique, géométrique et contemplatif, de sa philosophie. Son principe est à la fois l'unité mathématique de l'Égypte et le feu sacré de la Chaldée; sa discipline est sérieuse comme celle des initiés de Thèbes et de Memphis, exaltée comme celle de Tyr et de Babylone, et ses hautes idées aboutissent au panthéisme le plus formel, de même que sa morale va se perdre dans le fatalisme le plus rigoureux.

La doctrine pythagoricienne présente, dans sa plénitude, le système de l'émanation, que Pythagore avait puisé dans l'Orient, et qui passa, à travers les doc-

(1) 600 avant Jésus-Christ.
(2) 584 avant Jésus-Christ.

trines de l'Occident, jusqu'à la fameuse école d'Alexandrie, d'où elle se propagea de nouveau, par les hérésies des premiers siècles chrétiens, jusqu'aux théories occultes du moyen âge.

Dans ce système nous avons vu l'Unité première, inaccessible à l'entendement, produire, par émanation, une diffusion de lumière qui, procédant du centre à la circonférence, va, en perdant insensiblement de son éclat et de sa pureté, jusqu'aux confins des ténèbres, avec lesquelles elle finit par se confondre. Ses rayons divergents, devenant de moins en moins spirituels, et d'ailleurs repoussés par les ténèbres, se condensent, et, prenant une forme matérielle, produisent toutes les espèces d'êtres que le monde renferme, et constituent entre l'Être suprême et l'homme une chaîne incalculable d'êtres intermédiaires, dont les perfections décroissent en proportion de leur éloignement du principe créateur (1).

Or, comme les Mages voyaient, dans cette hiérarchie spirituelle, des génies plus ou moins parfaits, auxquels ils avaient donné des noms relatifs à leur perfection, noms dont ils se servaient ensuite pour évoquer ces génies dans leurs opérations magiques; comme les Chaldéens voyaient dans les astres des êtres animés, appartenant à la chaîne universelle des émanations divines, et consultaient la marche, les progrès, les évolutions et les conjonctions de ces astres dans leurs travaux astrologiques; comme les gnostiques les appelèrent Éons ou principes féconds de développement; Pythagore, concevant cette hiérarchie spirituelle ainsi qu'une progression géométrique, envisagea les êtres qui la composent sous des rapports harmoniques, et fonda, par analogie, les lois de l'univers sur celles de la musique. La Divinité fut pour lui le *nombre des nombres*, et les nombres successifs qui en émanent furent, d'après leur élévation respective, des *dieux*, des *héros*, des *démons*, c'est-à-dire des êtres principes parfaits, des êtres principes dominateurs et des existences terrestres (1).

Ce ternaire cosmogonique, joint à l'unité, constituait le fameux quaternaire ou la tétrade sacrée. L'homme, portant en lui l'univers en abrégé (*microcosme*), est composé, comme son archétype, de trois sphères, âme, intelligence et corps, et représente ainsi, dans son unité relative, le quaternaire ou la tétrade universelle : παντὶ ἐν κόσμῳ λάμπει τριὰς ἧς μονὰς ἀρχή (2).

L'unité et la dualité, l'infini et le fini (ἄπειρον, πεπερασμένον), la monade et la dyade sont les éléments primordiaux des existences.

Toute existence est, d'après ses éléments, éternelle. Cependant ces éléments n'ont leur être originel et leur subsistance que dans l'Être des êtres, le principe le plus élevé des choses. Ce principe primordial est Dieu, *l'unité absolue*, dans laquelle, comme unité première (μονὰς κατ' ἐξοχὴν), les deux éléments des choses, le un et la pluralité, ont leur racine. Il est au-dessus de toute opposition. Toutefois de cette unité sans opposition émane, par l'opposition du un et du multiple, le double être du un et du multiple, qui étaient identifiés dans l'unité et qui se divisent pour en sortir.

Ainsi de l'unité, Ἕν, 1, principe générateur, père des créatures, sort la dualité, Δύο, 2, la forme, le contenant, la mère des existences; et l'unité et la dualité, 1 et 2, par leur union et leur identification, constituent l'*univers*, exprimé par le nombre douze, 12, résul-

(1) *Vers dorés de Pythagore*, Fabre d'Olivet, p. 202. Tiedemann, *Griechenlands erste Philosophen*, Leipzig, 1780; *Pythagoras Lehren*, p. 347 sq. Diogène Laërce, *Vita Pythag.*

(1) Hiéroclès, *Aurea Carmina*, v. 48.

(2) Fabre d'Olivet, p. 241.

tant de la multiplication de 3 par 4, c'est-à-dire du ternaire par le quaternaire; c'est-à-dire que le monde universel est composé de 3 mondes particuliers qui, s'enchaînant l'un à l'autre au moyen de 4 modifications élémentaires, se développent en 12 sphères concentriques (1).

La condition unique sous laquelle se posent et se soutiennent, se forment et se conservent les choses du monde ou le monde des choses en une forme une et harmonique (κόσμος), est la loi nécessaire de l'*harmonie*, dont dépendent et le monde dans sa totalité, et les existences dans leur forme individuelle. Car tout est par l'harmonie et la nécessité : Δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Le principe de cette harmonie, l'ordonnateur divin de ce monde, un, intelligent, semblable à lui seul et dissemblable à toutes choses, la force générale de la nature, l'*âme du monde* (*animus per naturam rerum omnium intentus et commeans*) (2), embrasse l'univers par sa force motrice et vivifiante, le tient uni et traverse le tout, toujours immuable en lui-même, quoique moteur par son action.

L'organe immédiat et pur de cette force universelle est le feu éthéréen, *Vesta* (Ἑστία). Le récipient pur et universel de cette puissance est l'espace infini, l'Olympe (ὅλος λάμπω), qui entoure le monde formel et réel; et le feu éthéréen central, révélateur de l'esprit ordonnateur du monde divin, se révèle à son tour dans le feu sidéral, dans les astres, dans le soleil, poste d'observation de Jupiter, principe de vie et de chaleur dans la nature et dans les âmes humaines.

Celles-ci, émanations pures et subtiles du feu central, sont actives comme lui; unies temporairement à des corps terrestres, à des formes grossières et matérielles, elles s'en dégagent peu à peu pour reprendre leur pureté primitive, leur identité originelle avec leur principe, leur ressemblance éternelle avec le Dieu immortel (ὁμολογία πρὸς τὸν θεόν), pour s'unir et se conformer, dans cette haute *autopsie* ou *théophanie*, au Dieu-Être, et redevenir Dieu elles-mêmes (1).

Cette délivrance de l'âme dépend de la vertu et de la vérité. La vertu, qu'elle acquiert par la purification, tempère et dirige ses passions; la vérité, qu'elle obtient par son union avec l'Être des êtres, dissipe les ténèbres de son intelligence; l'une et l'autre, agissant de concert en elle, lui donnent la force divine et la conduisent à la suprême félicité.

Ainsi, et le principe éternel, et le feu central, et le soleil visible, et l'âme des hommes, et le centre des existences terrestres, tout est un, homogène dans sa nature (2).

De ce rapport intime, permanent et éternel de toutes choses dans l'unité du principe suprême, qui par sa force universelle pénètre et unit tout, il résulte que, dans le système du monde, tout ce qui est et advient est déterminé d'une manière nécessaire par les lois éternelles de l'harmonie, comme les nombres sortent nécessairement et harmonieusement les uns des autres, s'enchaînent et s'unissent dans leurs rapports et forment le système invariable de l'immuable arithmétique. C'est donc

(1) Diogène Laërce, l. VIII, § 25. Plutarque, *de Decret. philos.*, II, c. 6; *Sext. Emp. adv. Math.*, X, § 240. *Vie de Pythag.*, par Dacier. Tiedemann, *Pythagoras Lehren*, p. 347.

(2) Cic., *de Nat. deor.*

(1) En laissant sur le cœur régner l'intelligence,
Afin que, s'élevant dans l'éther radieux,
Au sein des immortels tu sois un Dieu toi-même.
Instruit par eux, alors rien ne t'abusera;
Des êtres différents tu sonderas l'essence;
Tu connaîtras de tout le principe et la fin.
(Fabre, *Vers dorés*, p. 356.)

(2) Tu sauras, si le Ciel le veut, que la nature,
Semblable en toute chose, est la même en tout lieu
(Fabre, *Vers dorés*, p. 183.)

l'inflexible nécessité qui régit le monde, qui domine l'univers; et le principe d'où émane cette loi mathématique nécessaire, l'Être primordial par qui est éternellement conservée l'harmonie, le Dieu du monde et de l'univers, n'est autre que le *Fatum*, qui gouverne, dirige, détermine inflexiblement toute chose.

2. Cette fatalité panthéiste, qui se résout, suivant l'avis de plusieurs, en un rigoureux hylozoïsme, est plus manifeste encore dans le système cosmogonique d'un des disciples de Pythagore, qui expose dans sa rigueur cette éternelle identité de l'univers et de son principe.

L'univers, dit Héraclite d'Éphèse (1), a toujours été et sera toujours un feu vivant, éternel, intelligent, s'allumant et s'éteignant d'après des lois certaines et déterminées. Le monde n'est qu'une substance ignée; le feu est l'être, le substratum de toutes choses : πῦρ ἀεὶ ζωόν. Cet être, qui a toujours été, est et sera, qui n'a ni origine ni terme, n'est pas l'élément visible dans la flamme; celle-ci est une forme qui passe et change, naît et meurt, paraît et disparaît comme les formes de la nature, comme la nature elle-même, qui, sans fixité et sans persistance, n'est qu'un écoulement perpétuel (ῥοή), une émanation continue de la force active et du mouvement vivifiant de la nature foncière du feu, ὑποκειμένη. Toujours actif, toujours en mouvement, le feu éternel, principe de la vie physique et de la vie intellectuelle, force générale et raison universelle du monde (κοινὸς λόγος), se manifeste par son expansion et sa concentration, par son action centrifuge et centripète, comme un véritable Protée, sous les formes les plus diverses, les espèces les plus multiples, les apparences les plus variées, toujours le même en lui, et toujours autre et différent de lui-même dans sa manifestation phénoménique.

3. Le philosophe qui avait inscrit sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il ne sait la géométrie! » ne dissimulait point qu'il avait puisé sa doctrine théologique et cosmogonique dans les leçons des Pythagoriciens de la grande Grèce. Aussi est-ce dans la bouche d'un de ces disciples de Pythagore, Timée de Locres, avec lequel il avait beaucoup vécu (1), que Platon (2) met l'exposé le plus complet qui nous soit parvenu de ses idées sur Dieu, le monde et leur rapport. Si le panthéisme de Platon est moins explicite que celui de l'école italique, si le système de l'émanation y est moins formel, cette erreur cependant se déduit nécessairement des passages que nous allons transcrire : 1° parce que, posant une matière éternelle, tout ce qui est fait de cette substance matérielle est éternel comme la matière, et que les idées d'éternité et de divinité sont tellement corrélatives que Platon appelle le monde le Dieu engendré; 2° parce que l'âme que le Dieu suprême donne à ce monde pour l'animer est faite d'un mélange de la substance matérielle et de la substance divine proprement dite, et qu'ainsi elle est nécessairement consubstantielle avec le principe dont elle est tirée et rend consubstantiel avec celui-ci le monde, qu'elle unit à Dieu.

Il y a, dit le Locrien Timée (3), deux causes de tout ce qui existe : l'intelli-

(1) 500 avant Jésus-Christ. Arist., *de Anim.*, I, II. Tennemann, *Hist. de la Philos.*

(1) Cic., *de Finibus*, V, 29; *de Republ.*, I, 10.
(2) De 430 à 348 avant Jésus-Christ.
(3) *Œuvres de Platon*, trad. de V. Cousin, t. XII, p. 380 et suiv. Ce premier passage est extrait d'un petit traité *sur l'Ame du monde*, attribué à Timée de Locres, et qu'on reconnaît comme l'œuvre apocryphe d'un néo-platonicien du premier ou du deuxième siècle avant l'ère chrétienne.

gence, cause de tout ce qui se fait avec dessein ; la nécessité, cause de ce qui résulte forcément de la nature des corps. Tout ce qui existe est idée, ou matière, ou phénomène sensible né de leur union. L'*idée* n'est ni engendrée, ni mobile ; elle est permanente, toujours de même nature, intelligible, modèle de tout ce qui, ayant pris naissance, est soumis au changement. La *matière* est le réceptacle de l'idée, la mère et la nourrice de l'être sensible. C'est elle qui, recevant en elle l'empreinte de l'idée et façonnée sur ce modèle, produit les êtres qui ont un commencement. La matière est éternelle, mais non immuable. Par elle-même dépourvue de forme et de figure, elle est susceptible de recevoir toutes les formes ; elle devient divisible en devenant corps : elle est le lieu et l'espace. Tels sont les deux principes contraires dont Dieu composa le monde.

Dieu était bon (1) ; il voulut que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même.

Dieu, voulant que tout fût bon, prit la masse des choses visibles, qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre il fit sortir l'ordre. Or celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fût plus beau qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière qu'il fût par sa configuration l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi ce *monde est un animal* véritablement doué d'une âme et d'une intelligence par la Providence divine (1).

(1) *Œuvres de Platon*, trad. de V. Cousin ; *Timée*, t. XII, p. 119. *Platonis philosophi quæ exstant*, etc., Biponti, 1786, t. IX, p. 301, 311 et suiv.

Tout ce qui a commencé doit être corporel, visible et tangible. Or rien n'est visible sans feu, ni tangible sans quelque chose de solide, ni solide sans terre. Dieu commença donc par composer le corps de l'univers de feu et de terre. Mais comme les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre. C'est de ces quatre éléments réunis de manière à former une proportion qu'est sortie l'harmonie du monde. De plus Dieu donna au monde la forme la plus convenable et la plus appropriée à sa nature, la forme sphérique, ayant partout les extrémités également distantes du centre, ce qui est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même.

C'est ainsi que le Dieu qui existe de tout temps avait conçu le Dieu qui devait naître (2) ; il le polit, l'arrondit, en forma un tout, un corps parfait, composé de tous les corps parfaits. Puis il mit l'âme au milieu, l'épandit partout (3), en enveloppa le corps, et ainsi il fit un globe tournant sur lui-même, un monde unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même. De cette manière il produisit un *Dieu bienheureux* (4).

Mais Dieu ne fit pas l'âme la dernière, et voici de quoi et comment il la fit. Avec la substance indivisible et

(1) Δεῖ λέγειν, τόνδε τὸν κόσμον, ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. *Platonis phil. quæ exstant*, etc., Biponti, t. IX, 1786, p. 306.

(2) Οὗτος δὴ πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ, περὶ τὸν ποιησόμενον θεὸν λογισθείς. *Ib.*, p. 311.

(3) Διὰ παντός τε ἔτεινε, καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ ἐπεκαλύψε. *Ib.*

(4) Εὐδαίμονα θεόν. *Ib.*, p. 312.

toujours la même, et avec la substance divisible et corporelle, il composa une troisième espèce de substance intermédiaire (1). De ce mélange il prit une partie égale à 384 unités, qu'il disposa suivant une double progression, et des quantités proportionnelles aux intervalles musicaux; et ceux-ci, formant les octaves au nombre de 36, donnèrent une somme totale qui fut celle des parties de l'âme.

Alors l'Auteur du monde construisit au dedans de l'âme tout ce qui est corporel, et, rapprochant l'un de l'autre le centre du corps et celui de l'âme, il les unit ensemble, et l'âme, infuse partout, depuis le milieu jusqu'aux extrémités, et enveloppant le monde circulairement, introduisit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et bien ordonnée pour toute la suite des temps.

Le Père du monde, voyant cette image des dieux éternels en mouvement, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle; et, celui-ci étant un animal éternel, Dieu résolut de faire une image mobile de l'éternité, et, par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité, qui repose dans l'unité, cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le *temps*. Pour en marquer et maintenir la mesure il fit naître le soleil, la lune et les cinq planètes, auxquels il assigna les sept orbites qui forment le cercle de ce qui est divers.

Mais Dieu jugea encore qu'il fallait mettre dans ce monde des espèces d'animaux de même nombre et de la même nature que ceux que son esprit perçoit dans l'animal réellement existant, à l'imitation duquel est fait ce monde. Or il y en a quatre : la race céleste des dieux, les animaux ailés, ceux qui habitent les eaux et ceux qui marchent sur la terre.

Il composa l'espèce divine presque tout entière de feu et la distribua dans l'étendue du ciel, dont elle est le véritable ornement. Quand les astres, ces animaux divins et immortels, eurent ainsi pris naissance, l'Auteur de l'univers leur parla ainsi :

Dieux, issus d'un Dieu, écoutez mes ordres. Il reste encore à naître trois races mortelles : sans elles le monde serait imparfait. Appliquez-vous donc, selon votre nature, à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation. Quant à l'espèce qui doit partager le nom des immortels, être appelée divine et servir de guide à ceux des autres animaux qui voudront suivre la justice et vous, je vous en donnerai la semence et le principe. Vous ensuite, ajoutant au principe immortel une partie périssable, formez-en des animaux; faites-les croître en leur donnant des aliments, et après leur mort recevez-les dans votre sein. Il dit, et, dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il mit les restes de ce premier mélange et les mêla à peu près de la même manière. Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a d'astres, en donna une à chacun d'eux et leur expliqua ses décrets inviolables. La première naissance sera la même pour tous; chaque âme, placée dans celui des organes du temps qui convient le mieux à sa nature, deviendra un animal religieux; quand, par une loi fatale, les âmes seront unies à des corps, celle qui passera honnêtement le temps qu'il lui a été donné de vivre retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa

(1) Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας, καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γενομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος. *Platonis*, etc., p. 312.

félicité. Celle qui aura failli sera changée en femme à la deuxième naissance, et, *si* elle ne s'améliore pas dans cet état, elle sera changée successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront rendue semblable; et ses transformations et ses supplices ne finiront point avant que, domptant par la raison la masse élémentaire turbulente et désordonnée, elle se rende digne de recouvrer sa première et excellente condition.

4. Aristote (1) suivit durant vingt ans les leçons de Platon, sans paraître l'avoir compris. Sa raison forte et subtile ne put s'élever à la hauteur de l'intelligence du maître. Les idées platoniciennes ne furent pour lui que des abstractions, des notions générales, sans réalité, sans vérité, formées d'une manière contraire aux procédés réguliers et logiques de la raison, dont il resta, dans la suite des âges, le législateur suprême. Aussi prit-il à tâche de combattre dans tous ses ouvrages la doctrine de l'Académie, pour y substituer un système complétement rationnel, si difficile à saisir qu'au dix-neuvième siècle on se demande encore, dans le monde savant et philosophique, ce qu'a prétendu établir le philosophe de Stagyre, et qu'on a disputé, durant tout le moyen âge, sur la question de savoir si Aristote croyait ou ne croyait pas en un Dieu, en des dieux supérieurs à l'homme. S'il y croyait, certes, ce n'était qu'à la manière des panthéistes. Son dieu n'est pas un Dieu personnel; son dieu est la Raison même de l'homme déifiée, ou plutôt son dieu n'est que le produit le plus pur et le plus élevé, la notion la plus haute et la plus générale de la raison, abstrayant et extrayant des individus ce qui est commun à tous et n'est rien en soi, ce qui appartient substantiellement à chaque être individuel et n'existe dans son universalité que dans et par la raison de l'homme, à savoir la notion pure et universelle de l'Être.

(1) De 447 à 384 avant Jésus-Christ.

Enseigner, démontrer, dit Aristote (1), c'est le propre de la science.

Or, démontrer, c'est prouver une conséquence par un principe, un effet par la cause. L'expérience donne les faits, la science la raison des faits, et c'est la cause qui est cette raison. La philosophie première est donc, comme toute science, une science de causes ou de principes; elle est la science des premiers principes. La science a, comme la nature, son commencement et sa fin.

Si la suite des causes n'avait pas de bornes, la démonstration, qui est la preuve par les causes, irait à l'infini. Or la pensée ne finirait jamais de traverser l'infini; la science serait donc impossible. Point de causes sans des causes premières dont tout vienne et qui ne viennent de rien; point de science sans des principes d'où descende la démonstration et qui ne se démontrent pas.

Toutes les causes se ramènent à un nombre de classes déterminées. Tout être qui n'est pas sa cause à lui-même est le produit de quatre causes ou de quatre principes qui déterminent et remplissent toutes les conditions de l'existence réelle : la *matière*, la *forme*, la *cause motrice* et la *cause finale*.

Prises en elles-mêmes, dans l'expression abstraite de leur causalité, les causes ne sont que des points de vue gé-

(1) *Aristotelis opera*, Basileæ, 1531 : *Metaph.*, I, VII, XIII, *passim*; *de Anim.*, *passim*. Cic., *de Nat. deor.*, *passim*. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, ouvrage couronné par l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques), t. I, p. 347, 581, 585, 595 *et passim*. La plupart des passages de notre analyse sont extraits de cet ouvrage.

néraux, des lieux, d'où toute science doit successivement considérer son sujet : ἅπαντα δὲ τὰ νῦν εἰρημένα αἴτια εἰς τέτταρας πίπτει τόπους τοὺς φανερωτάτους. Les causes ne sont des causes que dans leur rapport immédiat avec une chose, un être dont elles déterminent l'existence et qu'elles font être ce qu'il est.

La science des premiers principes est donc la science universelle de l'être en tant qu'être. Mais l'être n'est ni l'accident, ni la vérité. L'accident est un résultat passager du hasard. La vérité est une relation dépendante d'un état de la pensée. L'être véritable, objet de la métaphysique, est ce qui existe en soi. Ce qui existe en soi est en dehors des combinaisons de l'entendement. Ce n'est donc pas dans le rapport exprimé par la proposition que nous devons chercher l'être en soi, mais dans les termes simples par la combinaison desquels l'entendement la constitue.

Ces termes simples forment des espèces; les espèces forment des genres. Il y a dix *genres* entre lesquels se partagent, en définitive, tous les attributs que l'entendement peut affirmer (κατηγορεῖν) d'un sujet, *dix catégories*, qui ne se résolvent pas les unes dans les autres, qui ne se ramènent pas à un genre plus élevé et qui expriment tout ce que peut être l'être en soi. Ce sont : l'être proprement dit, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action, la passion.

De ces dix catégories il y en a qui n'ont d'existence réelle que dans un sujet différent d'elles-mêmes. Une seule existe par elle-même et sert de sujet à toutes les autres. La catégorie de l'Être renferme les substances dont toutes les quantités, qualités, relations, etc., ne sont que les accidents; c'est l'être en soi par excellence (οὐσία).

Le premier, l'unique objet de la science de l'être est l'être proprement dit, qui n'est pas seulement le sujet dans lequel toutes les catégories existent, mais encore le sujet dont elles s'affirment toutes et qui seul ne s'affirme de rien. Il y a des choses qui ne peuvent jouer dans la proposition que le rôle d'attributs. Dans cette classe se rangent les attributs universels qui constituent les analogies des genres différents. L'*universel* n'a rien de la substance, ni par conséquent de l'être ; c'est un rapport, une forme dépourvue de réalité. *L'individu est la substance primaire,* qui ne suppose rien, et par conséquent la seule vraie substance : πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ.

L'être ne consiste donc ni dans les catégories générales de l'être, ni dans aucun des genres qu'elles renferment, ni dans aucune de leurs espèces ; c'est l'être particulier qui n'existe qu'en soi, d'une existence indépendante, l'individu, τόδε τί, objet de l'expérience et de l'intuition.

Tous les individus ont pour *matière* le corps. La matière, ou le principe passif, est, dans le monde, comme la femelle qui renferme le germe ; la *forme* est comme le mâle qui la féconde. C'est dans le sein de la femelle que se passe le mouvement et se transforme le germe ; la puissance passive et la puissance active s'unissent dans une action commune, dans un commun produit. Cette forme essentielle, substantielle des êtres qui se meuvent eux-mêmes, est leur nature.

La nature est la cause du mouvement dans le sujet même où elle réside. Ce n'est pas une force étrangère au corps qu'elle met en mouvement, c'est une puissance inséparable, quoique distincte du mobile.

Toute nature liée nécessairement à une matière est une activité concrète, une forme en une matière. Sa fin n'est pas, comme celle de l'art, une concep-

tion, une idée, un type arbitraire, qui n'est que dans la pensée et que la volonté réalise. La nature n'a pas de choix à faire : sa forme, c'est elle-même, dans sa réalité concrète ; sans choix, sans délibération, elle aspire, elle marche d'un mouvement continu vers sa perfection. Ce mouvement régulier, cette activité infatigable, qui ne fait rien en vain, et qui, sans le savoir et sans l'avoir voulu, pousse incessamment la matière, indocile et rebelle, au développement parfait de ses puissances, n'est pas autre chose que la vie.

Ainsi le principe intérieur du changement, de la chaleur et de la vie, la nature, l'âme, ψυχὴ, sont même chose. L'âme n'est pas une substance, un sujet, mais une forme, la forme d'un seul et unique corps dont elle fait la vie propre et l'individualité. Elle n'est pas le corps, mais sans le corps elle ne peut pas être ; elle est *quelque chose du corps*, σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δὲ τι.

Lorsque le corps, doué d'abord du mouvement naturel, est organisé, et que toutes ses parties sont disposées pour les fonctions vitales, il ne lui manque plus pour vivre qu'une seule chose, l'acte même de la vie, et cet acte, c'est l'âme.

Mais la nature ne peut se dégager que par degré des liens de la matière et de la nécessité ; ce n'est que par une progression ascendante des formes qu'elle atteint la forme la plus haute. C'est une même puissance qui, d'organisation en organisation, d'âme en âme, monte d'un mouvement continu jusqu'au point culminant de l'activité pure ; c'est l'être sortant par degré de la stupeur et du sommeil.

Le plus bas degré de la nature est la simplicité absolue des corps élémentaires.

Au-dessus de l'élément vient le mixte, qui suppose la différence des principes constitutifs et l'homogénéité des parties intégrantes.

Au delà de la mixtion vient l'organisation, synthèse hétérogène de différents mixtes homogènes, dont l'unité est la vie.

La première forme de la vie est la *végétation*, d'où la plante.

Le second degré de la vie est la *sensation*, ce qui fait l'animal.

Le sens général s'élève, par une abstraction successive, du mouvement aux formes immobiles, qui sont l'objet des mathématiques, et de la réalité de la nature à des conceptions. Alors, et à sa plus haute puissance, c'est l'*entendement* (τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν. — Κοινὴ αἴσθησις, διάνοια, δοξαστικὸν, λογιστικὸν, termes équivalents).

Cependant, pour que le sens général s'élève de l'entendement même à sa forme la plus haute, il faut un dernier développement, qui porte à un plus haut degré la mobilité de l'organisme et achève de le soumettre à l'empire de l'âme.

Tant que la partie inférieure du corps est trop grêle et trop faible, et qu'il faut quatre membres pour le supporter, la face, où siégent les sens, est voisine de la terre et la chair pèse sur l'âme. Dès que les membres s'étendent et s'affermissent, le corps se relève, l'animal se tient et marche debout, l'intelligence se libère du poids de la matière, la mémoire se fortifie, la volonté se fait jour, et avec elle la raison. Dès qu'on voit poindre le pouvoir de délibérer et de choisir, ce n'est plus l'âme sensitive, mais l'âme raisonnable ; ce n'est plus l'animal, c'est l'homme.

La première puissance d'où était partie la nature était l'indétermination absolue de la matière, qui, de deux formes contraires, peut prendre indifféremment l'une ou l'autre ; la dernière puissance où elle arrive est la puissance active, qui délibère entre deux partis

opposés et qui se décide elle-même pour celui qu'elle préfère. Toutes les formes inférieures ne sont que des degrés par lesquels la nature s'est élevée à cette forme excellente de l'humanité. L'homme les représente toutes.

L'humanité est donc la fin de la nature. La nature ne fait rien en vain, et c'est pour l'homme qu'elle a tout fait. Mais l'humanité est le résumé de tous les règnes et de toutes les époques de la nature. Elle a donc aussi son commencement, sa fin, ses degrés de perfection, et ce n'est que dans sa fin qu'est sa perfection. L'âme est la fin du corps, l'action est la fin de l'âme. Le premier de tous les biens est donc l'exercice de l'activité naturelle de l'âme.

Le dernier et suprême degré de la vie et de l'activité est *la sagesse*. Le sage est celui qui sait, d'une science certaine et invariable, ce qui ne peut pas ne pas être et ne peut pas varier. Or, ce qui ne peut pas ne pas être, et qui est nécessaire par soi-même, c'est l'être simple, identique à soi-même, de toute éternité. Mais pour saisir le simple et l'invariable il faut une vue simple et invariable, par conséquent un acte perpétuel de pensée, exempt de toute condition matérielle, supérieur à l'opposition et au changement : c'est là qu'est la sagesse.

La sagesse est donc la perfection absolue de l'activité de l'âme. La sagesse seule a, en elle, sa fin et sa satisfaction. La vie spéculative de la sagesse est une vie solitaire, dont l'objet est l'Être nécessaire et simple, Dieu. Dieu n'est point séparé par la matière et l'espace de la chose qui le pense. Entre la chose qui pense et la chose pensée il n'y a pas ici de milieu; elles se touchent. L'acte de la spéculation est un acte immanent qui ne sort pas de lui-même et de son indivisible unité. La fin de la nature est l'action parfaite de la pensée pure dans l'unité absolue de la spéculation.

Telle est la marche de la nature, de l'imperfection de la matière à la perfection de la forme, de la puissance à l'acte, du néant à l'être.

Du sein de l'infini, par une suite de transformations insensibles, elle s'avance vers sa fin, se dégageant peu à peu du chaos, sortant par degrés du sommeil; elle n'est tout entière elle-même qu'au terme de son mouvement, à ce moment suprême de l'activité de la raison.

Or, pour amener la puissance à l'acte et le mouvement à sa fin, il faut une cause motrice, et c'est cette cause première que la philosophie a toujours cherchée vainement, dont tout le monde a rêvé, sans que personne l'ait jamais connue.

La fin dernière ne se trouve qu'au sommet de la série des êtres; car tous les êtres jusque-là sont des formes imparfaites et des fins relatives. Mais dans chaque terme se retrouvent les termes subordonnés; dans tous par conséquent se retrouve le dernier terme, c'est-à-dire le point où commence le développement de la puissance.

Comment le premier moteur peut-il donner le mouvement ? Le premier moteur est un être, et un être toujours agissant, si bien que hors de lui il n'y a dans le monde qu'une puissance passive, docile à son action ; c'est lui qui se pense dans le monde, et qui, par sa pensée, lui donne l'être, le mouvement et la vie.

Cette cause première du mouvement, cette cause finale n'est pas une fin éloignée, séparée par quelque milieu de ce qui aspire à elle, et qui ne puisse être atteinte que par une suite de moyens.

Le propre de la cause motrice, c'est qu'elle est en même temps que son effet et le mobile où elle le produit. Car cette cause, c'est celle qui agit par impulsion et au contact, et le contact suppose la simultanéité.

Or le monde et sa cause finale se touchent, sans qu'aucun intermédiaire les sépare. Elle n'est pas pour lui un objet lointain, désiré, mais un objet aimé, dont la contemplation immédiate remplit tout son être ; ou plutôt, si c'est cet objet même qui se pense dans la matière, et de sa pensée éveille en elle le désir, n'est-ce pas lui, n'est-ce pas le Bien suprême qui s'aime comme il se pense, et qui, ainsi qu'un père se contemplant dans son fils, embrasse le monde, auquel il donne l'être, dans un acte éternel d'amour ?

Cause motrice, cause finale, forme essentielle, trois principes qui, dans la nature et dans la réalité absolue supérieure à la nature, ne sont que des points de vue et des rapports différents d'un seul et même principe.

Ce principe est à la fois l'intelligence et l'intelligible ; entre le sujet et l'objet de la connaissance il n'y a plus de milieu, plus de moyen terme : LA PENSÉE ET L'ÊTRE NE FONT QU'UN. L'unité absolue du premier principe est l'unité de l'action de l'intelligence. Toute vie est dans l'action, et dans le plus haut degré de l'action est le degré le plus élevé de la vie.

Ce premier principe est donc un être vivant. En outre le plaisir est inséparable de l'action, et l'action du plaisir ; dans l'action la plus pure se trouve nécessairement la plus pure félicité. Le premier principe est donc un être vivant, éternel et parfait dans une félicité parfaite. Cet être, c'est ce qu'on appelle DIEU. Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον. Ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Dieu n'est pas une idée inactive, une essence ensevelie dans le repos et comme dans un sommeil éternel. Dieu est une intelligence vivante, heureuse du bonheur simple et invariable de sa propre action, et qui en remplit incessamment toute l'éternité.

Cette essence divine ne doit pas être cherchée dans la VIRTUALITÉ D'UNE SUBSTANCE PENSANTE, *mais dans l'action*... elle n'est pas l'intelligence (Νοῦς) à proprement parler, MAIS LA PENSÉE TOUTE SEULE (Νόησις).

Il n'y a rien dans l'intelligence spéculative ou absolue que l'action de la pensée qui se pense elle-même sans changement comme sans repos, *et la pensée véritable est la pensée de la pensée*. Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

En définitive, la nature est comme pénétrée de la pensée substantielle qui lui donne la vie, et qui l'agite sans cesse d'un inquiet et insatiable désir ; elle fait tout, sans le savoir, pour une seule et même fin, qui est la raison même. L'univers, la science, la vertu, le monde du corps et de l'âme, tout n'est que l'instrument, l'organe fait pour servir à la pensée divine, qui pense sa pensée dans l'éternité de son action uniforme et de sa félicité suprême (1).

Le dieu d'Aristote, si Dieu il y a pour Aristote, est un dieu abstrait, logique, insaisissable, qui n'a d'être que dans et par la raison, ou plutôt il n'est que la raison humaine elle-même divinisée.

5. Voici maintenant la nature, la matière divinisée à son tour, dans la doctrine non moins logique et peut-être plus conséquente du Portique. Ce n'est plus le Dieu-Raison, c'est le *Dieu-monde* dont le nom est constamment dans la bouche de Zénon (2), d'Ariston, de Cléanthe (3) et de Chrysippe (4).

(1) *Aristotelis opera*, Basileæ, 1531 : *Metaph.*, XII, XIII ; *de Cœlo*, I, IV. Cic., *de Nat. deor.*, Paris, Panckoucke, 1835, p. 45, 165, 173 et 359.

(2) 340 avant Jésus-Christ.

(3) 264 avant Jésus-Christ.

(4) 280 avant Jésus-Christ. « Cleanthes autem, qui Zenonem audivit, una cum eo quem proxime nominavi, tum ipsum mundum Deum dicit esse, tum totius naturæ menti atque animæ tribuit hoc nomen ; tum ultimum, et altissimum, atque undique circumfusum, et ex

Le monde, disent Zénon et son école, considéré comme système, ne peut être éternel, mais a nécessairement un commencement (1).

Quel est le principe de ce monde ?

Ce monde a une double manière d'être, active et passive. Donc il a deux principes, doués l'un d'une puissance passive, *principium ex quo*, l'autre d'une force active, *principium per quod*.

Le principe passif est la matière première, masse substantielle, morte, non ordonnée, sans qualité particulière, sans caractère distinct, sans force. Cette masse, invariable quant à la quantité, est capable d'être *formée, bildungsfähig*, comme disent les Allemands ; elle peut recevoir toutes les qualités, toutes les formes que le principe actif, par son influence, produit et détermine.

Ce principe actif, quant à la substance, est aussi un être corporel (car tout ce qui est, existe et subsiste, est corps ; le corps seul peut être réellement et actuellement) ; mais ce principe actif, matériel, a une nature de feu éthéréen, πνεῦμα ; c'est le feu artiste, *ignis artificiosus*, distinct par sa nature du feu élémentaire. Ce principe, par la force et l'activité dont il est doué, donne à la matière informe et immobile la forme et le mouvement, et devient ainsi la cause effective de la naissance et de la formation du monde et des choses qu'il renferme dans sa totalité. Car rien ne vient de rien ; d'où la nécessité de la matière première, *ex quo ;* mais par rien rien ne vient à être ; d'où la nécessité de la cause première, *per quod*.

Cette cause virtuelle, efficiente, se manifeste de diverses manières. D'abord elle forme et modèle la masse inordonnée, elle en extrait et sépare les éléments, qui apparaissent sous des formes propres, avec des qualités spéciales, et qui continuent à subsister comme tels ; dans cette première manifestation elle a pour substratum matériel l'air.

Ensuite, comme cause de toute vie dans la nature, de la vie inférieure de la plante et de la vie supérieure de l'intelligence, elle a pour substratum matériel l'éther pur, qui, par sa puissance pénétrante, vivifie et anime tout.

Donc un principe un, avec des puissances et des fonctions diverses, agissant d'après des lois fixes et certaines, lois mécaniques dans la sphère inorganique, organiques dans le règne organique, rationnelles dans la sphère intelligente.

Comme puissance rationnelle, le principe actif est en même temps la source primordiale du droit et de la morale, le principe de la législation et de l'ordre moral. Car la loi morale est la loi la plus haute de la puissance rationnelle, qui forme, conserve, régit le monde d'après des idées et un but moral.

Ce principe actif est Dieu.

Dieu, la raison divine, l'âme du monde, est partie intégrante du monde. Il est le seul positif, le principe moteur, le principe vivifiant, animant ; il est la force générale de la nature, unie à celle-ci comme l'âme l'est au corps ; car l'homme est l'image du monde, il est le monde en abrégé, le *microcosme* en rapport avec le *macrocosme* universel ; et comme l'âme et le corps, qui ne font qu'un, ne sont cependant pas même chose, ainsi l'âme du monde est différente du monde corporel, inerte par lui-même et vivifié par elle.

Et de même que, parmi les puissances de l'âme, la raison, principe moral et législateur, est la puissance la plus sublime, ainsi, parmi les puissances de

tremum omnia cingentem atque complexum ardorem ; qui æther nominatur, certissimum Deum judicat. » *De Nat. deor.*, I, § 14.

(1) Les stoïciens prouvent, par diverses démonstrations, la nécessité d'un commencement du monde, comme l'avait fait déjà Aristote dans sa *Métaphysique*.

l'âme du monde, la raison universelle est la puissance motrice, législatrice et souveraine, le ἡγεμονικόν dans le macrocosme.

Mais de même aussi que l'âme, habitant le corps, le pénètre dans toutes ses parties, et par le lien de la vie lui est unie et forme avec lui le tout d'une individualité humaine, ainsi Dieu est un et identique avec le monde.

Le monde est avec Dieu dans un rapport de dépendance et d'immanence : de dépendance, car ce qui commence dépend de ce qui produit, ce qui passe de ce qui le détruit ; d'immanence, car l'âme est inséparable du corps, le principe de l'effet, la nature de ce qui la pénètre et la vivifie, et Dieu est l'âme du monde, *natura naturans*. Ce qu'il est est au monde ; ce qu'il a appartient au monde ; ses attributs sont ceux du monde ; le monde est, comme lui, avec lui, en lui et par lui, non-seulement vivant, animé, mais sage, mais raisonnable, mais heureux.

Le monde, comme système, a commencé ; il y a donc eu un *chaos* primitif, alors que le principe actif n'avait point encore travaillé cette matière chaotique et formé le système du monde. Alors aussi la force de ce principe était latente ; car, si elle se fût toujours activement manifestée, le monde aurait éternellement existé, ce qui est impossible.

L'*involution* a donc précédé l'*évolution* ; la force agissante du principe immanent du monde dormait ; elle s'est réveillée tout à coup, et l'évolution a commencé. Mais à son tour l'involution lui succédera ; toutes choses retourneront à l'unité chaotique de la matière première, quand, dans la conflagration générale du monde, le principe actif manifestera sa puissance destructive, comme il a manifesté sa puissance productrice et conservatrice. Et à ce retour, à cette involution, succédera de nouveau une évolution, une renaissance du monde, et cela sans fin.

Dans l'involution primordiale le monde était Dieu implicite, *Deus implicitus*, ou *mundus in Deo implicitus*, *involutus*. Par l'évolution primordiale Dieu est devenu monde ; par le développemeut de ses puissances il est devenu Dieu explicite, *Deus explicitus*, ou *mundus ex Deo evolutus*. Par l'involution finale de toutes choses le monde redeviendra Dieu, matière première, ensevelie dans le sommeil cosmogonique, d'où jailliront de nouveau la vie, la force et l'action.

Ainsi le *Dieu-monde* est un état d'expansion et de concentration permanent, régulier, périodique, alternatif. L'être passe à l'existence, l'existence rentre dans l'être ; la vie sort de la mort, la mort absorbe la vie ; la lumière émane des ténèbres et les ténèbres engloutissent la lumière. Et comme ces involutions et évolutions successives et éternelles sont nécessaires, Dieu est soumis au FATUM, qui le fait sortir et rentrer en lui-même ; le monde est régi par une loi rigoureuse qui, à des époques fatales, le fait apparaître et disparaître.

Tout est déterminé et arrive invariablement comme il est déterminé ; non-seulement les germes des êtres, mais les germes de leurs formes, qualités, accidents, modes et variations, sont en puissance dans la matière première et en sortent nécessairement et suivant des rapports nécessaires. La puissance productrice du principe actif ne produit que d'après ces lois et ces rapports prédéterminés ; car la puissance rationnelle est en même temps puissauce naturelle ; elle n'agit que d'après des lois formatrices fondées dans la nature corporelle et la force active de la matière. Ce sont là les *rationes seminales*, λόγοι σπερματικοί, qui prédéterminent la forme de tout développement

génétique, comme le développement d'une plante est prédéterminé par les lois inhérentes à la plastique végétale, d'où sort la forme du végétal.

Ainsi, le principe divin agissant à la fois comme principe naturel et rationnel, tout se fait dans le monde naturellement et rationnellement à la fois. L'organisme total de l'univers se développe et d'après les lois naturelles de la matière primitive, et d'après les lois rationnelles de la force formatrice radicale ; de sorte que, entre la nécessité naturelle et l'obligation rationnelle ou morale, entre la loi naturelle du *falloir* et la loi morale du *devoir*, il n'y a pas de différence réelle ; c'est une seule et même loi, considérée sous différents points de vue. Cette loi régit tout le développement dans son ascension et son progrès ; elle va de l'imparfait au parfait, de la formation des éléments à celle des corps inorganiques, de la production des plantes et des bêtes à la manifestation de la nature humaine, jusqu'aux âmes, qui sont des émanations pures, de purs écoulements de l'âme divine du monde.

Tel est le Destin (Εἱμαρμένη), en face duquel il n'est plus de liberté ni divine ni humaine; tel est le *fatum* stoïque, torrent qu'on ne peut arrêter et qui dans son cours entraîne Dieu et homme, nature et monde, action et pensée, droit et loi, mouvement et volonté. Ce fatalisme rigoureux, à la fois physique et intellectuel, mécanique et logique, s'est complétement réalisé dans le polythéisme, qui n'en est que l'expression sensible, puisque l'un figure et représente ce que l'autre imagine et pense.

6. Les stoïciens divinisent la nature, les Éléates la nient. Aristote avait dit : Il n'y a que l'Être individuel qui soit ; l'universel n'existe pas, ou, s'il existe, c'est par la raison et dans la pensée de l'homme. Bien avant le Lycée et le Portique Parménide (1) avait affirmé que l'universel seul est et peut être, que l'existence individuelle n'est qu'une illusion des sens, une fiction, un mensonge. Pour Aristote l'homme est tout, et le Dieu qu'il pense n'en est qu'un produit. Pour les Éléates l'homme n'est rien, et Dieu seul est et peut se connaître. Le Stagyrite est un logicien subtil; Zénon est son fidèle disciple; mais Parménide est leur maître à tous deux, et sa raison est bien autrement sévère, rigoureuse et dogmatique. Ce qui est, dit-il (2), est toujours ou jamais; et comme rien ne provient de rien, ce qui est a toujours été, sans commencement et sans fin; de telle sorte que naissance et mort sont inimaginables. Comment quelque chose serait-il né? Quelle puissance lui aurait ordonné de sortir de son néant et de devenir précisément maintenant, ni plus tôt, ni plus tard? Né de rien? impossible et inconcevable (3); de quelque chose qui existait? donc il y avait déjà un être existant qui, par conséquent, était antérieur et n'était pas né d'un autre; car *être, c'est être*, c'est être toujours semblable à soi, comme un tout parfait, qui ne peut être augmenté ni diminué.

Cet être est donc immuable; car tout changement serait une opposition, une sortie de l'être et une progression vers le non-être. Il ne peut être sujet au changement puisqu'il est parfait, complet, comprenant en lui toute réalité. Il est indivisible, sans partie, sans degré. Rien ne peut être enlevé au tout; il est toujours et partout un et identique avec lui-même. Il est éternel; car le réel ne peut ni naître, ni mourir; ni naître du non-réel, ce qui serait naître du néant, de l'impossible; ni naître du

(1) 500 avant Jésus-Christ.

(2) Simplicius, *in Aristot. Phys. de cælo.* Tennemann, *Hist. de la Philos.*, Parménide.

(3) Parménide, V, 43.

réel, car le réel, étant, ne peut pas n'avoir pas été, ce qui serait contradictoire ; ni mourir ou passer dans le non-être, ce qui n'est pas, ou passer en un autre être, ce qui ne serait pas mourir, mais continuer à être. Il est infini, excluant toute multiplicité des choses qui se limiteraient réciproquement dans le temps.

Comme dans une sphère pleine et parfaite, il n'y a dans l'être ni division, ni séparation, ni vide, point de partie du tout qui soit plus remplie de réalité que d'autres; car il n'y a qu'un être qui, dans sa totalité absolue, comprend toute réalité, et hors duquel il n'y a rien de réel. A cet être absolument un et invariable appartient le savoir, la science de lui-même. La science absolue et l'être sont un et identiques; l'idéal et le réel, la pensée et son objet sont un dans l'Être un qui se sait et se connaît, qui est Dieu, qui est Tout, et hors duquel il n'est rien (1).

7. Les Éléates nient le rapport des sens; la raison seule, disent-ils, connaît le réel; la multiplicité des choses contingentes perçues par les sens n'est qu'illusion, apparence; elle est en nous (ἐν ἡμῖν), sans réalité objective.

Antérieurement aux Éléates les Ioniens avaient affirmé l'inverse : cela seul est qui se voit, se touche, se perçoit par les sens, est palpable, matériel en un mot. Les stoïciens divinisent la nature; les Ioniens matérialisent la Divinité. Dieu ne se manifeste plus dans la nature et dans ses éléments; les éléments mêmes sont Dieu. Se rattachant à la théogonie d'Hésiode, qui fait sortir du chaos Dieu, l'homme et le monde, par les lois aveugles de la mécanique, Anaximandre (2) dit, et l'école ionique avec lui :

Tout est un, et cet un est en même temps tout; cet un est l'Infini (τὸ ἄπειρον), principe de tout, ἀρχή. Dans cet un impérissable et invariable sont originairement toutes choses en germe. Cet être primordial est d'une nature matérielle, tenant le milieu entre l'eau et l'air ou entre le feu et l'air, ou plutôt étant un mélange d'éléments divers(1).

De l'unité primordiale de l'être, renfermant la pluralité infinie ou la multiplicité des choses en puissance, sont sorties toutes choses. Le principe actif, cause de ce développement de l'univers actuel et des existences multiples, est la force motrice, infinie, inhérente à l'être. Cette force, par son action, développe ce qui est enveloppé, expose ce qui est caché, démontre ce qui est latent, ordonne ce qui est confus, divise ce qui est uni, sépare ce qui est mêlé, spécifie ce qui est identique dans le un chaotique primordial.

Et d'abord se séparent du chaos le ciel et les mondes, les premières oppositions du chaud et du froid, du sec et de l'humide, qui, par leur union, leurs vicissitudes et leurs changements, forment le système des mondes. Se perfectionnant toujours, la progression arrive aux animaux, aux hommes, dernier produit de l'évolution; et progressivement tout rentre dans le chaos, s'identifie de nouveau avec lui, pour

(1) Ξενοφανὴς τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Arist., *Met.*, I, c. 5. Sextus, *Hypotyp. Pyrrhon.*, I, § 224.

(2) 610 avant Jésus-Christ.

(1) Thalès avait dit : « La vie ne peut sortir que de la vie; l'Être est donc un principe de vie, dont la vie se retrouve dans les parties les plus inertes en apparence. Cet être primitif élémentaire est l'eau, ὕδωρ. *Aquam dixit rerum initium.* » Cic., *de Nat. deor.* — Anaximène de Milet à son tour : « L'élément primordial est l'air, ἀήρ, πνεῦμα, ψυχή, qui, en se condensant et en se dilatant, produit toutes choses. Cet air est infini, éternel, divin, le principe de l'âme des hommes et des bêtes, dont la vie n'est qu'air, dont toute l'existence et l'activité consistent à respirer et à aspirer l'air. » (Diog. Laërce, *Vita Thales.*) *Ueber das System des Thales*, Gæss, Erlangen, 1794. Tiedemann, *Thales Lehren*, p. 125, 136.

s'en séparer encore et recommencer toujours la série, qui se décompose sans cesse et se reproduit à tout jamais. Dieu est donc la matière primordiale et en même temps la force qui y est inhérente; la matière est le corps, la force est l'âme de l'univers, et l'univers c'est Dieu.

8. Avec Épicure (1) nous arrivons à la dernière phase du panthéisme grec, à la dernière dégradation de l'idée de Dieu. Les Ioniens conçoivent encore cette idée comme un principe, une force matérielle animant l'univers; Épicure la relègue parmi les fantômes de l'imagination humaine, dont il faut laisser exister le nom pour ne point blesser les opinions vulgaires, mais que le sage s'efforce d'oublier comme un préjugé d'enfance qui troublerait son repos et son bonheur.

L'univers fut toujours tel qu'il est, dit Épicure (2), et il sera toujours ce qu'il est, puisque rien n'existe en quoi il puisse se réduire; car rien ne se fait de rien et rien ne devient rien. L'univers est corporel. Il se meut dans le vide. L'univers est infini, et par le nombre des corps qu'il renferme et par la grandeur du vide. Sans le vide infini les corps n'auraient point de mouvement; sans le nombre infini des corps ils n'auraient point de fixité. Les corps sont des agrégats d'*atomes*. Ces atomes n'ont point de principes, car ils sont les principes, la cause de toutes choses. Infinis en nombre, ils se meuvent dans un mouvement perpétuel et d'une vitesse égale. Lancés et tourbillonnant dans l'espace, ils se heurtent, se pressent, s'accrochent mutuellement et configurent les corps et les âmes. L'âme est un corps composé de parties fort menues, rondes et légères, dispersées dans tout l'assemblage de matière qui constitue le corps. Sans l'âme le corps n'aurait point de sentiment; mais sans le corps l'âme ne saurait exister. Ils périssent l'un avec l'autre quand l'agrégat qui les forme se résout en ses éléments atomistiques. La loi qui préside à la formation de l'âme et du corps, du ciel et de la terre, des astres et des mondes, est le hasard. C'est au gré du hasard (1) que les atomes s'unissent, se condensent, se transportent, s'accroissent, s'organisent. Ce n'est donc point la puissance des dieux qui les gouverne. Dès le commencement il s'est formé des tourbillons qui ont produit le monde et les lois constantes qui en perpétuent les phénomènes. La plus grande peine qui fatigue les âmes humaines est de croire qu'il y a des êtres éternels et heureux, de leur attribuer des fonctions, des volontés, des passions incompatibles avec ce bonheur et cette immortalité, et de voir en perspective les malheurs éternels dont les hommes sont menacés par les fables. On se donne ainsi, par de fausses idées et de sottes frayeurs, des tourments et des maux qui n'ont aucune cause réelle. La tranquillité de l'âme demande qu'on s'affranchisse de toutes ces opinions. Cette tranquillité d'âme est la *volupté suprême;* cette volupté est le but de la vie. La volupté ou le bonheur consiste d'abord à ne pas souffrir, ensuite à jouir. Or nos douleurs sont ou présentes, ou passées, ou futures; on se délivre de la crainte de l'avenir par la certitude que nous n'avons point affaire aux dieux et que la mort n'est rien; on s'affranchit des regrets du passé en sachant que le passé est irréparable et sans conséquence. Quant aux maux présents, s'ils ne sont pas supportables, ils tuent; s'ils ne tuent pas, ils sont supportables; et, d'ailleurs, on peut toujours s'en dé-

(1) De 337 à 270 avant Jésus-Christ.

(2) Diogène Laërce, *Lettre d'Épicure à Hérodote.*

(1) Diogène Laërce, *Lettre à Pythoclès*, segm. 89.

barrasser, puisqu'on est libre de quitter la vie quand elle est à charge. La volupté positive consiste dans toutes les sensations agréables, dans toutes les impressions douces dont notre corps est susceptible; tout ce qui flatte la vue, le goût, le toucher, tout ce qui réjouit les sens est bien et fait la vraie joie de l'âme (1).

Si Épicure ne dit point que tout est Dieu, son système n'en est pas moins un panthéisme rigoureux, l'hylozoïsme strict; car il affirme que l'univers est un être infini, éternel, composé d'atomes éternels comme le tout, et dès lors l'univers est Dieu, puisque Dieu est l'être éternel et infini. Aussi le matérialisme d'Épicure est-il la conséquence dernière, mais nécessaire, la forme finale, mais fatale du panthéisme.

VI. Les enseignements que Pythagore avait reçus des prêtres de l'Orient, et que Platon avait enrichis du luxe de son imagination poétique; les traditions cabalistiques, mêlées aux vérités chrétiennes défigurées par les gnostiques; les nombres de l'école italique, les idées de l'Académie, la magie de Babylone se retrouvent systématisés, mais toujours les mêmes, dans la théorie panthéistique des néo-Platoniciens, Plotin (2), Porphyre (3), Jamblique (4), Proclus (5).

L'être un, pur et absolu, dit Plotin, est et demeure en lui-même sans accident, sans changement. Il est le bien pur, qui se suffit à lui-même, à qui seul appartient l'indépendance. Principe de toute existence, source de la possibilité, cause de la réalité des êtres multiples, il engendre primitivement, en se contemplant lui-même, sa Parole, Λόγος (6).

(1) Cic., *Quæst. Tusc.*, III, 18.
(2) 205 de Jésus-Christ.
(3) 233 de Jésus-Christ.
(4) 333 de Jésus-Christ.
(5) 412 de Jésus-Christ.
(6) *Enn.*, VI, l. IX, c. 6.

La parole engendrée, réagissant vers le principe engendrant et le voyant comme son objet, devient, par cette vue et cette réflexion, l'intelligence, éternelle comme le principe dont elle part.

De l'intelligence, irradiation immédiate du Un absolu, émane à son tour immédiatement un troisième principe, pensée, parole, acte de l'intelligence, comme celle-ci est la pensée, la parole, l'acte (ἐνέργεια) du principe *principiant;* c'est l'âme du monde (ἡ ψυχὴ τοῦ παντὸς, τῶν ὅλων), principe du monde extérieur, visible, sensible, qu'elle pose par son activité, en se réalisant au dehors, comme le Verbe a posé le monde intelligible, invisible, métaphysique.

Ainsi, en face du Un absolu, le Verbe engendré qui repose éternellement dans le principe engendrant. En lui-même (*ad intra*), par l'activité de sa pensée, par l'acte vivant et productif de sa contemplation, le Verbe pose le monde des idées (λόγος εἴδη), le monde des intelligences, des esprits purs, qui ont leur être et leur vie non hors mais dans l'intelligence. Enfin, au dehors de lui-même (*ad extra*), par l'acte extérieur de sa pensée, le Verbe produit l'âme du monde, lumière émanée de la lumière, idée obscurcie de l'idéal éternel, image décolorée de l'intelligence suprême, type du prototype resplendissant dans lequel l'Absolu se reproduit et s'admire (1).

L'intelligence transmet à l'âme du monde la puissance de se reproduire en image d'elle-même. Dès lors, par sa double activité, type de l'activité double de son principe, l'âme du monde d'un côté se pose au-dessus d'elle-même dans le monde supérieur, et acquiert, dans cette contemplation, l'évidence des idées pures; puis, de l'autre côté, se posant au-dessous d'elle, elle se reproduit en types inférieurs, qui se re-

(1) *Enn.*, VI, l. III, c. 22.

produisent à leur tour par des transformations et des dégradations successives, par des puissances de plus en plus imparfaites. La dernière de ces puissances s'alliant immédiatement à la matière, s'en revêtant et l'animant, est la puissance plastique, la force organisante, le principe immédiat des formes matérielles ; celles-ci constituent le *caput mortuum* de la reproduction, qui ne peut plus se reproduire lui-même.

Ainsi l'âme du monde se révèle successivement comme force intelligente et voulante dans l'âme humaine, comme force sensible dans les animaux, force végétale dans les plantes ; et, se dégradant, s'obscurcissant de plus en plus, elle arrive à son plus bas degré ; et là, comme âme de la nature, sa contemplation n'est plus qu'une observation obscure, sans conscience ni intelligence, emprisonnée qu'elle est dans les liens ténébreux de la matière.

Ainsi trois mondes :

1° Le monde divin, la sphère de l'absolu, que nul ne peut contempler, où repose en lui-même le Un, sans forme, sans qualité, sans quantité, sans conscience, sans personnalité, sans perception de lui ni d'aucune chose (1).

2° Le monde intelligible, posé par l'activité intérieure de l'intelligence contemplant l'Être absolu. Ce que l'intelligence pense, elle le pose et le produit hors d'elle comme existant actuellement et réellement. Ces idées réalisées sont identiques dans leur rapport avec leur principe, mais diverses les unes par rapport aux autres, multiples dans leurs formes et leurs propriétés, et cependant toutes parfaites, chacune dans sa forme. Car dans le monde intelligible tout est parfaitement pur et purement parfait, tout y est un et harmonique, sans séparation par l'espace, sans changement dans le temps, vie infinie et inépuisable où le un se manifeste par le tout, où le tout a la perfection du un, où l'universel s'expose par l'individuel et l'individuel s'absorbe dans l'universel, où l'intelligence est à la fois principe producteur et capacité concevante, force génératrice et forme plastique, un et tout.

3° Le monde sensible, posé par l'âme du monde et reproduisant sous des formes dégradées les lois du monde supérieur, dont il est la copie. Comme les intelligences sont unes et identiques avec l'Intelligence suprême, les âmes sont unes et identiques avec l'âme du monde, qui revêt successivement toutes les formes, depuis l'âme individuelle de l'homme jusqu'à celle de la nature et de la matière.

Et ainsi c'est une chaîne non interrompue, une émanation successive d'êtres, de puissances, de forces, depuis la première sortie du Un, du bien parfait et souverain, jusqu'à son entrée dans la matière, où il va se perdre dans la privation de toute perfection. La matière et le mal sont donc des suites nécessaires et fatales de la sortie progressive de la puissance universelle, qui, engagée comme âme humaine dans les limites et les formes de la matière, emprisonnée dans le corps élémentaire, doit chercher à s'en dégager, travailler à s'en délivrer, pour revenir, par la lutte et la purification, au bien dont elle émane, s'unir à l'Être primordial dont elle découle, s'abîmer dans la vue de la lumière dont elle part, s'identifier avec l'objet de sa contemplation, et trouver sa joie, ses délices, sa félicité suprême dans cette bienheureuse et éternelle contemplation.

VII. Un nom fameux ouvre la série des philosophes panthéistes du moyen âge. Amalric ou Amaury (1), David de

(1) *Enn.*, VI, l. IX, c. 1.

(1) 1209. « Tout est Dieu et Dieu est tout. Le

Dinan (1), Marcel Ficin (2), Reuchlin (3), Agrippa (4), Paracelse (5), Van Helmont (6), Thomas Campanella (7), Jordan Bruno ont tous puisé leur doctrine dans les ouvrages de leur prédécesseur et maître, Jean Scot Érigène (8).

Non moins fameux, Spinosa est le père du panthéisme moderne.

1. La doctrine de Scot et de ses disciples, se rattachant aux vérités révélées, est tout empreinte de l'esprit de l'Orient, des idées platoniciennes, des mystères de la Cabale, des arcanes de la chimie et de l'astrologie. Ses erreurs sont pleines de génie et d'intérêt, et la science s'y présente sous les formes les plus poétiques.

La doctrine de Spinosa et de son école, entièrement séparée de l'enseignement traditionnel, est le fruit abstrait d'une raison subtile, ne créant, dans les efforts prodigieux d'un travail solitaire, qu'un système froid et roide comme la dialectique et prosaïque comme elle.

Scot est poëte, Spinosa est géomètre. Celui-là est à la fois chrétien, platonicien, mystique, naturaliste; celui-ci est tout ensemble juif et païen, moraliste et mathématicien. L'un voit et dépeint, l'autre pense et raisonne. Le premier, dans son essor hardi, s'élève à l'origine des choses, dit leur émanation du principe créateur, suit dans ses phases diverses l'Être des êtres, depuis sa plus brillante manifestation jusqu'aux ténèbres de la matière où il s'emprisonne pour en ressortir victorieux et triomphant. Le second, s'enfermant dans le cercle rigoureux de son entendement, voit Dieu dans sa pensée, reconnaît les attributs divins dans les lois de la raison humaine, et démontre, sous les formes arides du syllogisme, la doctrine ontologique qu'il tire de ses puissantes méditations.

Dieu, dit Scot (1), le seul être vrai, est l'être de toutes choses.

De la plénitude de l'être se développent toutes choses pour y revenir. Dieu fait tout, il est tout, et il n'est vrai Dieu que par la création de l'univers (2).

L'univers comprend : la nature qui crée et n'est pas créée, Dieu; la nature qui est créée et qui crée, le Fils de Dieu; la nature qui est créée et ne crée pas, les créatures; la nature qui n'est pas créée et ne crée pas, la nature proprement dite, la nature dans son retour (3).

De même qu'un fleuve immense émane d'une source unique et mystérieuse qui l'alimente incessamment dans son cours, de même tout bien, toute essence, toute vie, tout sentiment, toute raison, toute sagesse, tout genre, toute espèce, toute plénitude, tout ordre, toute unité, le temps, l'espace, ce qui est, ce qui se comprend, se sent, et ce qui dépasse tout sentiment et toute intelligence, tout découle de la source de

Créateur et la création sont un seul et même être. Les idées créent et sont créées. Dieu est la fin de toutes choses, puisque toutes doivent rentrer en Dieu, reposer en lui et durer perpétuellement, unes et identiques avec lui. » Gerson, *de Amalrico.*

(1) 1209. « Le principe des corps est la matière, ὕλη; celui des âmes, νοῦς; celui des esprits, Dieu. Ces principes, tous simples, ne peuvent être distincts, donc ils sont un et identiques. Dieu est aussi bien le principe matériel que l'âme des âmes, l'esprit des esprits. » *Quaternuli magistri, vel tomi de Divisionibus.*

(2) 1499. *De Immortalitate animi.*

(3) 1522. *De Verbo mirifico; de Arte cabalistica.*

(4) 1486. *De Occulta Philosophia.*

(5) 1493. *Ph.-Th. Paracelsi volumen Medicinæ paramirum*, Argent., 1575, in-8°.

(6) 1577.

(7) 1568.

(8) Mort en 886.

(1) *Johannes Scoti Erigenæ, de Divisione naturæ lib. V*, Monasterii Guestphalorum, 1838.

(2) *Deus est omnium factor et in omnibus factus; non ergo Deus erat subsistens antequam universitatem conderet.*

(3) Ouvrage cité, p. I, p. 500 sq.

l'être. Le mouvement immuable et inépuisable de la souveraine et unique bonté qui s'épand et se répand, qui s'ouvre et diffue partout, est la cause première de toutes choses. Toutes choses sont la manifestation de Lui, l'Être Dieu (*ipsius theophaniæ*). Dieu seul est ce qui est véritable ; car il fait tout et se fait en tout, *facit omnia et fit in omnibus* (1).

Par la création, Lui, l'invisible, se rend visible, l'ineffable se parle, l'inaccessible se laisse toucher, l'incorporel s'incorpore, l'incommensurable, l'innombrable, l'impondérable prend poids, nombre et mesure, le spirituel se concrète (*spiritualis incrassatio*), l'éternel, l'infini paraît dans le temps et l'espace. Car Dieu a primordialement créé toutes choses en *idées* dans son Fils unique, qui est la nature universelle créée et créatrice. Ces idées, prototypes éternels de la science et de la volonté divine (*prototypa, primordialia exempla, pro-orismata, theia thelemata*), sont les causes primordiales et universelles de toutes choses, les principes intelligibles et célestes des existences sensibles et terrestres.

Elles créent comme elles sont créées, elles produisent la matière informe, elles animent, vivifient et régissent la nature sensible, comme elles reçoivent leur être, leur vie, leur mouvement de la nature éternelle. La nature sensible ne vit et ne subsiste que par participation aux vertus de la nature intelligible (2).

Ainsi tout ce qui sur la terre est bon, vivant, vrai, vertueux, juste, grand, puissant, n'est tel que par participation aux idées éternelles de bonté, de vie, de vérité, de vertu, de justice, de grandeur, de puissance, que l'Être a créées une fois et simultanément dans son Fils, et sur le modèle desquelles il a tout disposé, tout ordonné, depuis le plus haut jusqu'au plus bas, depuis le ciel des cieux jusqu'aux abîmes de la terre, depuis les intelligences les plus sublimes jusqu'aux corps les plus grossiers et les plus infimes.

Mais comme tout procède de Dieu par une multiplication admirable et divine, ainsi tout doit revenir vers lui pour se reposer en lui et ne plus faire avec lui qu'un seul tout indivis et immuable (1). Ce retour, cette déification (θέωσις) (2), cette réascension universelle s'opère par une septuple échelle.

D'abord toute créature visible, tout ce qui est corps, tout ce qui dort dans le sein de la terre, ce qui végète et se meut à sa surface, ce qui circule et s'agite dans son atmosphère, retournera en ses causes occultes, en ses principes vitaux. Ainsi, dans l'homme, le corps se transformera en mouvement vital ; la vie organique se transformera en vie sensible, les sens deviendront raison, la raison s'élèvera à l'état d'intelligence, celle-ci s'identifiera avec l'âme ; et ces cinq ne feront plus cinq, mais un, l'inférieur étant toujours absorbé par le supérieur, non pour n'être plus, mais pour être un. Enfin l'âme s'élèvera à la science, de la science à la sagesse, de celle-ci à la perte en Dieu (*occasus*), à l'union même avec Dieu (*adunatio*) (3).

Alors sera complétée l'octave de l'éternelle harmonie ; après la consommation de toutes choses, après la révo-

(1) *Summæ siquidem ac trinæ soliusque veræ bonitatis in seipsa immutabilis motus ac simplex multiplicatio et inexhausta a seipsa, in seipsa, ad seipsam diffusio, causa omnium, immo omnia sunt.* Ouv. cit., p. 191, 192.

(2) *Eorum participatione subsistunt.* P. 174.

(1) *Postquam in eam reversa sunt omnia, in ea omnia quieta erunt, et unum individuumque atque immutabile manebunt.* P. 86.

(2) *Divina et omnia processio dicitur* ἀναλυτική, *hoc est resolutio ; reversio vero* θέωσις, *hoc est deificatio.*

(3) *In ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri.* P. 590.

lution septénaire des jours de la vie terrestre, la nature humaine reviendra à son principe par la huitième ascension ; le quinquennaire de la créature sera uni au ternaire du Créateur, de sorte qu'en toutes choses sera manifesté Dieu seul, comme dans l'atmosphère la plus pure ne brille que le soleil (1).

2. Voici maintenant le plus illustre des disciples d'Érigène, Jordan Bruno (2), le précurseur immédiat de Spinosa et du panthéisme moderne ; il dit :

Tout est un être unique et cet être unique est en même temps tout (3).

En contemplant le monde dans sa totalité la première opposition qui se rencontre est celle de la *forme* et de la *matière*.

La première est une force qui agit et détermine ; la seconde un sujet qui souffre et est déterminé. La première est à la seconde ce que la forme de l'art est à la matière qu'elle façonne.

Aux changements innombrables dont la matière est susceptible nous reconnaissons quelque chose qui se change en toutes choses et qui, en soi, reste toujours un et le même. Ce substratum de toutes choses n'est ni corporel, ni sensible, quoiqu'il anime tout ce qui est sensible et corporel. Car il n'y a qu'un *être principe*, une *matière principe*, substratum universel des choses incorporelles et corporelles, intelligibles et sensibles.

Quelle que soit donc l'infinité des formes multiples que prend, dans la nature actuelle, ce principe simple et indivisible, par cela qu'il est tout et prend toutes les formes, sans pouvoir être représenté par aucune, il n'est rien en particulier. Et comme toutes les formes naturelles sortent de la matière et y rentrent, et que ces formes, soumises à des variations perpétuelles, ne peuvent subsister sans la matière qui les produit et les réabsorbe, il n'y a rien de réellement subsistant, d'éternel et de *principiant* que cette matière primitive, universelle.

Cette matière première universelle est animée par une forme nécessaire (1), éternelle, première et universelle, forme de toutes les formes, force suprême d'où découle la puissance active de toutes les forces, et qu'on peut appeler, avec les Pythagoriciens, la vie, l'âme du monde.

Forme universelle et matière universelle, quoique distinctes, sont inséparablement unies et ne sont qu'un être. L'une suppose l'autre, celle-ci ne peut être sans celle-là. S'il y a toujours eu une puissance capable d'agir, de produire, de créer, il y a toujours eu une

(1) *Ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud nisi sola lux*. P. 592. — Scot, il faut le dire, dans divers endroits de ses ouvrages, cherche à se défendre du panthéisme, qu'il sent devoir ressortir de sa doctrine ; il dit, par exemple, dans l'ouvrage cité, *de Divisione*, p. 84 : « Non enim Deus genus est creaturæ, nec creatura species Dei, sicut creatura non est genus Dei neque Deus species creaturæ est. Eadem ratio est in toto et in partibus : Deus siquidem non est totum creaturæ ; neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei... » Aussi a-t-il trouvé un chaud et savant panégyriste dans le professeur Staudenmayer (*Joh. Scot Erigena*, Francfort-sur-le-Mein, 1834). Mais le panthéisme de Scot, qui ressort évidemment des passages cités ci-dessus, avait déjà été signalé par le célèbre Gœrres (*Christliche Mystik*, t. I, p. 243) et par le judicieux abbé Gerbet (*Introduction à la Philosophie de l'histoire*, Paris, 1832, p. 101).

(2) 1535.

(3) *Jordani Bruni Nolani Scripta quæ Latine confecit*, etc., Gfrœrer, Stuttgartiæ, 1834, p. 28, 29, 40, 43, 49, 99, 100 sq. *Le Ciel réformé*, essai de la traduction du livre italien *Spaccio della Bestia trionfante*, 1750, p. 26, 27, 32 sq.

(1) Il est évident que Bruno prend ici le mot *forme* dans le sens actif des théologiens et des philosophes du moyen âge, comme synonyme de force plastique, virtuelle, animant et informant la matière, lui donnant mouvement et vie, et non dans le sens passif des modernes, comme synonyme d'enveloppe extérieure, de contenant, de figure particulière et déterminée.

puissance capable d'être mue, produite, créée.

La virtualité de l'existence des êtres ne peut avoir précédé leur existence actuelle et ne peut lui survivre; car, s'il y avait une puissance d'être parfaite, actuellement sans existence actuelle, les choses se créeraient elles-mêmes et seraient avant d'être, existeraient avant d'exister.

Donc point de matière sans forme; point de forme sans matière. Le principe formel et matériel primordial est un et inséparable; en lui sont éternellement unis la force active et passive, le virtuel et l'actuel, le possible et le réel.

Ce principe *principiant* embrasse toute existence : toute existence possible, puisqu'il peut être tout; réelle, puisqu'il est tout,

Toutes choses ont été dans ce principe, dans cette *raison universelle* des êtres, avant d'être produites au dehors; elles ont été préformées avant d'être formulées. Le but de leur production, leur cause finale est la perfection de l'univers, qui consiste en ce que, dans les diverses parties de la matière, les formes arrivent à l'existence actuelle, but qui est si doux, si délicieux pour la raison créatrice, qu'elle ne peut se lasser de produire de nouvelles formes.

Comme le pilote mû avec son vaisseau fait partie de la masse mue, quoique distinct d'elle, puisqu'il varie et change ce mouvement, ainsi l'âme dans le corps, l'âme dans l'univers. Épandue et répandue dans l'univers, cause interne et externe, active et formelle du monde, l'âme traverse, pénètre le monde de part en part; il n'est rien qui ne soit expression médiate ou immédiate de l'âme universelle. Et cette unité des parties avec le tout, du tout avec les parties, de la cause avec ses effets, des conséquences avec leur principe, cette éternelle harmonie de l'être et des êtres qui sont un dans leur multiplicité infinie et multiples dans leur unité absolue, fait le bien, la perfection, le bonheur. Ce qui nous charme, ce n'est pas une couleur, mais la réunion de toutes les couleurs. Un seul son fait une faible impression; mais l'accord d'une multitude de sons nous ravit.

Eh ! qui pourra comparer l'effet, la sensation que nous cause un objet particulier avec ce que nous éprouvons par notre rapport avec l'Être qui embrasse toute puissance et toute réalité? Qui comparera une conception quelconque avec la connaissance de la source même de toute connaissance? Plus notre intelligence s'élève vers cette intelligence suprême, plus notre vue du tout est vraie et droite. Qui saisit cet un saisit tout; qui ne comprend pas le tout ne comprend rien. Que tout ce qui respire s'élève pour louer le Très-Haut et Très-Puissant, le seul bon et vrai, pour louer l'Être infini, qui est cause, qui est principe, qui est un et tout !

L'insatiabilité de ma raison qui tend vers la suprême vérité, l'activité sans bornes de mon imagination qui dépasse en grandeur toute grandeur donnée dans l'espace et le temps, mon désir toujours haletant et mon espérance que rien n'arrête, et tout mon être qui tend incessamment vers l'infini, tout prouve que l'être de mon être, la raison de ma raison, le principe de mon activité, le but de mes recherches, le grand tout que la nature révèle dans sa splendeur et sa magnificence, le Dieu de l'univers, est l'infini, et que son œuvre est infinie comme lui. Car comment l'Être infini pourrait-il produire quelque chose de fini? Comment sa puissance infinie agirait-elle d'une manière limitée? Ce que Dieu produit doit être infini, puisqu'il agit d'après la nécessité de sa nature infinie, nécessité une et identique en lui avec sa liberté.

Si celui qui peut faire des infinis avait créé quelque chose de fini, de simples et faibles mortels seraient plus dignes d'honneur que lui, puisqu'ils ne sont jamais satisfaits de ce qui leur est donné et qu'ils tendent toujours vers l'infini. Dans l'infini seul Dieu pouvait se préparer honneur et adoration. Dieu est donc infini dans l'infini, tout en tout; son siége est le ciel incommensurable; il est la plénitude de l'espace vide, le père de la lumière, l'ineffable, l'immuable.

L'univers (la forme et la matière, Dieu et son œuvre) est donc un, infini, immuable, incommensurable.

Il ne peut changer son lieu, car il n'y a pas de lieu hors de lui. Il n'est pas produit, puisque toute existence est son existence. Il ne peut périr, puisqu'il n'est rien en quoi il puisse passer. Il ne peut augmenter ni diminuer, car l'infini exclut tout rapport. Il n'est soumis à aucune vicissitude : ni du dehors, car rien n'est hors de lui; ni du dedans, puisqu'il est à la fois et en une seule fois tout ce qu'il peut être. Son harmonie est l'éternelle harmonie et l'unité même.

Il n'est pas matière, puisqu'il ne peut avoir de figure ni de limite. Il n'est pas forme, puisqu'il est chaque chose et toute chose, un et tout. Il ne peut être mesuré ni servir de mesure. Il ne peut se comprendre lui-même, puisqu'il n'est pas plus grand que lui-même. Il ne peut être compris, puisqu'il n'est pas plus petit que lui-même. Il ne peut se comparer ni être comparé à rien, puisqu'il n'est pas telle ou telle chose, mais un et lui, le même. Il est à la fois le composé et le simple, le limité et l'illimité, le formel et l'informe, le matériel et l'immatériel, l'animé et l'inanimé, le temporaire et l'éternel, le passager et l'absolu, le tout et le un.

En lui on ne peut distinguer l'heure du jour, le jour de l'année, l'année du siècle, les siècles du moment. En lui le corps n'est pas distinct du point, ni le centre de la périphérie. Il n'y a que centre, c'est-à-dire que le centre est partout et la circonférence nulle part.

Et c'est pourquoi ce n'est pas une vaine parole que celle des anciens qui disaient du père des dieux qu'il remplissait toutes choses et avait son siége dans chaque partie de l'univers.

Les choses particulières, qui perpétuellement se modifient et changent, ne cherchent pas une nouvelle existence, mais une nouvelle forme d'existence; elles sont, mais ne sont pas tout ce qui peut être, réellement et en même temps. L'univers non-seulement embrasse en lui toute existence, mais toutes les manières d'exister; il est tout ce qui peut être, dans le fait, en même temps, parfaitement, d'une manière simple et unique.

Tout est vanité excepté le un, toujours immuable et présent partout. La substance est l'unique substance; hors d'elle tout est néant.

3. On a dit que Descartes (1) est le père de la philosophie moderne. Si celle-ci est panthéiste, il faut que le panthéisme ressorte des principes cartésiens. Non pas que Descartes voulût ou prévît les fruits que porterait sa doctrine. Mais, ayant posé les principes, n'est-il pas responsable des conséquences logiques qui s'en déduisent rigoureusement? Descartes trouva, dans le pays même où furent écrits et répandus d'abord ses ouvrages, un disciple hardi et conséquent, qui voulut et sut imperturbablement tirer des données du maître le système qu'elles renfermaient. On sait que Spinosa commença sa carrière philosophique par l'exposition de la doctrine cartésienne. Il en adopta la méthode, les principes, le langage, la

(1) 1596.

démonstration mathématique ; il acheva l'œuvre commencée. En effet Descartes, mécontent de la science de son siècle, voulait reconstruire l'édifice des connaissances humaines sur un fondement solide. Il ne pouvait, à cet effet, ni accepter les idées d'autrui, ce qui était, selon lui, fonder la science sur la base antiphilosophique de la foi, ni garder ses propres idées, résultats des préjugés de l'enfance et de l'éducation, sans aucune certitude objective. Il fit donc table rase dans son entendement, et, se trouvant en face du doute seul, il se dit : Puisque je doute, je pense ; car le doute implique la pensée actuelle. Puisque *je pense, je suis ;* car la pensée est un acte qui suppose un être comme principe.

Le moi, substance pensante, tel fut le principe de la philosophie cartésienne. Ce fut aussi celui du spinosisme. Partant tous deux de la subjectivité de l'être pensant, qui n'admet comme certain que ce qui est évident à la raison, juge souverain et infaillible de la vérité, tous deux partent de la même définition de la substance ; ou plutôt Spinosa s'empare de la définition de Descartes, en logicien sévère, digne du maître. Celui-ci avait dit : *La substance est ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister*. Celui-là conclut : Donc tout ce qui n'est pas de soi et par soi n'est pas substance ; donc tous les êtres finis, ayant besoin de l'Être créateur pour exister, ne peuvent être conçus que comme de simples attributs de la substance unique ou de l'Être divin, qui seul existe indépendamment de toute autre chose. Le maître avait dit : Les seules idées ou catégories sous lesquelles nous pouvons concevoir les existences sont la *pensée* et *l'étendue*. Donc, conclut le disciple, les seules modifications possibles de la substance sont la pensée et l'étendue.

Le maître avait dit : La substance est ce qui est de soi, et Dieu seul est de soi. Donc, dit le disciple, une substance unique est seule possible, et, celle-ci admise, on ne peut rien concevoir hors d'elle qui ne soit elle ; elle ne peut rien produire qui soit d'une nature différente d'elle-même. Car, ajoute-t-il, ou la substance productrice et la substance produite ont des attributs différents, ou elles ont les mêmes attributs. Si elles ont des attributs différents, on ne peut concevoir que l'une soit la cause de l'autre, puisque la cause ne peut pas produire ce qu'elle ne renferme pas. Si, au contraire, elles ont les mêmes attributs, elles ne sont plus distinctes. Car comment peut-on discerner la différence des substances, supposé que cette différence existe ? par leurs attributs, sans doute, et par leurs attributs seuls ; si donc les substances ont les mêmes attributs, il faut conclure leur identité de nature. Si donc la substance qu'on suppose productrice et la substance produite ont les mêmes attributs ; si Dieu est un être pensant, et si l'homme pense ; si Dieu est immense en étendue, et si les corps sont étendus ; il est évident que, les attributs étant les mêmes, les substances ne peuvent différer, et qu'ainsi l'homme et la nature ne sont que des modifications de l'Être unique, de la substance Dieu (1).

(1) *Renati Descartes Opera philosophica*, Amstelodami, apud L. et D. Elzevirios, anno 1756. *Dissertatio de Methodo principiorum philosophiæ*, pars prima, 51, p. 13. « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum... Et quidem substantia quæ nulla plane re indigeat » unica tantum potest intelligi, nempe Deus.

Sur le rapport du cartésianisme et du spinosisme, *voir* les ouvrages des professeurs Sigwart et Ritter, couronnés par l'Académie de Berlin : *Ueber den Zusammenhang des Spinosismus mit der cartesianischen Philosophie ; Ueber die Philosophie des Cartesius und Spinosa, und ihre gegenseitigen Berührungspunkte*. *Voir* aussi l'*Histoire de la Philoso-*

Maintenant écoutons Spinosa (1) lui-même dans l'exposition de son système (2).

Le but de toutes nos pensées, la fin de la philosophie est la perfection de notre nature : *perfice te ipsum*. La vraie fin de l'homme, le souverain bonheur est de savoir que nous sommes un avec l'univers (3).

C'est à ce but que doit tendre la science. Comment l'homme parviendra-t-il à ce but ? Quelle méthode suivra-t-il ? Toute méthode suppose un point de départ, des moyens, un instrument.

Le point de départ doit être une idée vraie, ayant sa certitude en elle-même et servant de mesure pour toutes les conceptions. Point de méthode sans une idée antérieure ; celle-là dépend de celle-ci, en est la réflexion ; c'est l'idée de l'idée. Le critérium de cette idée vraie est la conscience même que nous avons de sa vérité, car la lumière est son critérium à elle-même (4). Celui qui a une idée vraie sait qu'il l'a.

Les moyens ? Distinguez l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et mettez-vous en garde contre celles-ci. Posez des règles pour reconnaître les choses inconnues d'après la norme donnée ou l'idée préétablie. Établissez l'ordre et la liaison des idées pour ne pas être fatigué par des choses inutiles.

L'instrument ? C'est la raison, dont il faut reconnaître la nature et la puissance. Or ce que la raison pense est. Il y a identité entre la pensée et son objet, entre l'idée et l'idéal, entre la science et ce qui est su. La méthode est parfaite dès qu'on a l'idée de l'Être parfait.

C'est à la connaissance de cet Être qu'il faut se hâter d'arriver, puisque, cette norme donnée, tout en découle, et qu'il doit y avoir correspondance parfaite entre le développement de l'idée et de ses conséquences et celui de l'idéal et de ses produits, de sorte que la science est la copie parfaite de l'univers.

L'homme, en contemplant l'univers, doit chercher (et c'est toute sa vie) :

1° L'idée de Dieu, de son être, de ses attributs infinis ;

2° L'origine du fini ou du monde des choses hors de l'absolu ;

3° L'origine et la nature de l'âme et son rapport avec Dieu et la nature ;

4° La doctrine pratique, morale et religieuse qui résulte de la doctrine théorique de Dieu, de la nature et de l'âme.

Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que la nature ? Qu'est-ce que l'âme ? Quelle est la fin de l'homme, sa loi ?

1° Dieu est l'être absolument infini, c'est-à-dire la *substance* constituée par des attributs infinis, dont chacun exprime son essence infinie et éternelle (1).

La substance ne peut en produire une autre. La substance est nécessairement infinie.

Hors de Dieu il n'y a donc point et on ne peut point concevoir de substance.

Tout ce qui est est en Dieu, et sans Dieu rien ne peut être conçu (2).

phie de Tennemann, article *Spinosa*, et le *Précis de l'histoire de la Philosophie* déjà cité, 1835, p. 364.

(1) 1632.

(2) *B. de Spinosa opera quæ supers. omnia*, Jenæ, 1803 ; *Tractatus de Intell. emend. et de via*.

(3) Summum autem bonum est eo pervenire ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quænam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis quam cum tota natura habet.

(4) Unde patet quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus quam veram habere ideam.

(1) *Ethices* pars I, *de Deo*, Jenæ, 1803, p. 36, def. 6.

(2) *Ib.*, p. 36, 46 ; p. 6, 8, 14.

Dieu est la cause immanente et non passagère de toute chose (1).

2° De la puissance souveraine de Dieu ou de sa nature infinie effluent nécessairement et éternellement toutes choses (2). Tout ce qui vient de Dieu est infini et éternel comme lui.

Ainsi rien n'est contingent dans la nature, et tout est déterminé, dans son existence et son action, par la nécessité de la nature divine.

La nature naturante, *natura naturans*, est ce qui est en soi, ce qui est conçu par soi. La nature naturée, *naturata*, est ce qui dépend nécessairement de la nature divine, savoir : les *modes* et les *attributs* de Dieu, qui sont de Dieu, qui sont en Dieu, et ne peuvent être ni être conçus sans Dieu (3).

L'*étendue* et la *pensée* sont les attributs de Dieu. C'est par ce double attribut qu'il manifeste sa puissance. Celle-ci n'est pas une volonté libre et un droit souverain et arbitraire sur les choses contingentes; c'est là une erreur vulgaire. Dieu n'agit pas librement; car rien de ce qui a été produit par Dieu n'a pu l'être autrement qu'il ne l'est. Il agit aussi nécessairement qu'il se comprend; la science qu'il a de lui-même est son action; ce qu'il pense, il le fait dès qu'il le pense. La pensée réalisée est l'étendue.

Dieu est un être pensant et une chose étendue (4).

(1) *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.* Ouv. cit., p. 54.

(2) *A summa Dei potentia sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi.* P. 53.

(3) *Ib.*, p. 56, pp. 21; p. 61, pp. 29.

(4) P. 64, pp. 53. *Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*, p. 78, pp. 1. *Siculi ex necessitate divinæ naturæ sequitur ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur ut Deus infinita infinitis modis agat.* P. 79.

3° La manifestation de la pensée divine est l'*âme* de l'homme.

L'âme se réalise dans le *corps*.

Le corps, comme l'âme, n'est qu'une modification de l'essence divine, considérée dans celle-ci comme intelligente, comme étendue dans celui-là (1).

L'homme n'est donc point une substance; car les hommes sont multiples, et la substance est une et indivisible. L'homme n'est qu'une modification des attributs divins (2).

L'âme humaine, n'étant qu'une partie de la pensée infinie, ne pense que ce que Dieu pense, ne sait que ce qu'il sait. L'âme humaine, n'étant qu'un mode de la puissance divine, ne fait que ce que Dieu fait, en elle et par elle; son action est déterminée; elle est sous la main de Dieu comme l'argile entre les doigts du potier, qui d'une même masse fait des vases servant les uns à des usages honorables, les autres à des usages ignominieux (3).

4° L'âme, n'agissant que sous la seule motion de Dieu, *ex solo Dei nutu*, doit s'abandonner à cette motion qui l'identifie de plus en plus avec Dieu; elle est tellement sous le pouvoir de cette nécessité, de ce fatum divin (*non sui juris est, sed fortunæ*), qu'elle est souvent forcée de faire ce qui lui semble mauvais et de laisser ce qui lui paraît bon (4). Nous disons ce qui lui semble bon ou mauvais; car le bien et le mal ne sont rien de positif; ce ne sont que des notions forgées par l'imagination et l'abstraction. Les choses en elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais indifférentes (5).

(1) *Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.* P. 77.

(2) P. 85. *Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.*

(3) P. 86, 117, pp. 118, p. 121. — Epist. 22, 3. *Alia ad decus, alia ad dedecus.*

(4) *Eth.* pars IV, pref. 190, *de Servit. hum.*

(5) *Ib.*, p. 202. *Bonum et malum quod atti-*

Il en est de même des notions vulgaires de vertu et de vice. La vertu de l'homme n'est autre chose que la puissance qu'il a de faire ce qui est conforme aux lois de la nature. Or la raison ne demande rien de contraire à la nature. Elle demande que chacun s'aime lui-même et ce qui est utile; que chacun cherche, désire ce qui peut le conduire à la souveraine perfection, c'est-à-dire à conserver son être autant qu'il est en lui. Le fondement de la vertu est donc l'effort de l'être cherchant à se conserver; son bonheur est dans cette conservation (1).

C'est en s'identifiant par la pensée avec l'être dont il est que l'homme se conserve et parvient à la suprême félicité. Or plus l'homme se connaît, plus il s'aime, plus il aime et connaît Dieu, plus il sait qu'il est Dieu, un avec Dieu, plus il est heureux (2).

Et cet amour de l'âme pour Dieu n'est que l'amour même de Dieu s'aimant, non plus dans son infinie manifestation, mais dans sa manifestation particulière par l'âme humaine. Ainsi et l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu n'est qu'un même amour, source de la science, du salut, de la béatitude et de la gloire (3).

IX. Malebranche (4) en France, Leibnitz (5) en Allemagne combattirent de toute la force de leur génie le rationalisme, dont ils prévoyaient et prédisaient les conséquences funestes. Ils ne purent néanmoins, ni l'un ni l'autre, en arrêter le développement; et au moment même où, en France, on faisait l'apothéose de la raison en la plaçant sur l'autel, en Allemagne le rationalisme parvenait à son apogée par la doctrine du philosophe de Kœnigsberg (1).

1. Descartes avait attaqué la science de son temps; il en avait ébranlé le double fondement en niant à la fois l'autorité de la tradition divine et de la tradition humaine, des Écritures et d'Aristote. Il avait déclaré la raison autonome, ayant en elle le principe, la règle, la mesure, le critérium de la vérité.

Kant aussi s'en prit à la science de son époque, à l'empirisme des faits, comme son devancier à l'empirisme des mots. Il sonda les principes de la connaissance humaine, chercha à renverser le rationalisme de la métaphysique scolastique en établissant qu'il n'y a de conscience certaine que celle qui est fondée sur la raison pure, et que la raison, connue dans sa nature, ses lois, ses procédés, est absolument incompétente pour fonder la science métaphysique.

Le philosophe prussien, comme le philosophe français, se concentrant dans la contemplation de lui-même, fit du moi pensant la base de la science. L'un et l'autre voulurent échapper en pratique aux conséquences de leur théorie. Descartes admit une morale par provision, obligatoire pour l'homme en société; Kant reconnut la raison pratique qui dicte une loi morale catégorique et impérative. Mais l'un et l'autre trouvèrent des disciples qui, plus conséquents et plus intrépides, s'appuyèrent sur la théorie pure et en déduisirent des systèmes d'une logique rigoureuse et terrible.

net, nil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt quam cogitandi modus seu notiones.

(1) Ouv. cit., p. 215, 216.

(2) P. 281, pp. 15; p. 289, pp. 30. *Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit Deum amat, et eo magis quo se suosque affectus magis intelligit.*

(3) *Ib.*, p. 293.

(4) 1638.

(5) 1646.

(1) La *Critique de la Raison pure* parut en 1781; mais elle ne fut connue que quelques années plus tard.

2. Ce que Spinosa fut à Descartes, Fichté le fut à Kant.

Kant avait établi, comme résultat de sa *Critique de la Raison pure*, que toute notre manière de connaître dépend des formes de nos facultés ; que celles-ci, étant purement subjectives ou propres au sujet, n'ont de valeur que pour lui et ne l'autorisent jamais à affirmer la vérité objective de l'être, pas plus en nous que hors de nous, puisque nous ne voyons que des phénomènes modifiés par les formes de notre entendement ; qu'ainsi toutes les notions de la raison pure n'ont aucune réalité objective, ou du moins que nous n'avons aucun droit de leur en attribuer une semblable, ni par conséquent de les imposer aux autres ; que nous ignorons ce que sont les choses en elles-mêmes, par elles-mêmes ; que nous savons seulement comment elles se réfléchissent en nous ; qu'ainsi les idées de Dieu, de l'âme, de son immortalité, de sa liberté, et toutes les idées métaphysiques sont purement subjectives, sans valeur réelle et objective.

Fichté part de cette subjectivité kantienne, de même que Spinosa était parti de la substantialité cartésienne, et la réalité, que Kant admet en pratique comme correspondant aux notions rationnelles, Fichté démontre qu'elle n'est qu'un résultat même de notre esprit dans son développement ; il démontre que les phénomènes non-seulement reçoivent de notre esprit forme et loi, mais encore existence et réalité ; que l'esprit de l'homme seul existe avec ce qu'il pose ou objective en vivant ; que le moi est non-seulement législateur, mais créateur ; que les existences sont non-seulement conçues dans les formes de la pensée, mais sont la pensée même dans ses formes diverses.

Spinosa avait matérialisé la substance cartésienne et divinisé la nature ; Fichté spiritualise la matière ou la réalité kantienne et divinise l'homme.

L'un et l'autre affirment qu'il n'y a qu'une substance, mais elle est objective pour Spinosa, subjective pour Fichté. L'homme n'est qu'une modification de Dieu, une pensée de sa pensée, suivant celui-là ; d'après celui-ci l'univers n'est qu'une modification de l'homme, un produit de sa réflexion. Chez tous deux c'est un pur et strict monisme.

L'organe et le principe unique de la science de Dieu et du monde, dit Fichté (1), est la pensée pure, la pensée qui est d'elle-même et par elle-même, *das selbstständige Denken*.

L'acte vivant de la pensée peut seul, par cet acte vital même, contempler et saisir le vrai absolu, le voir et le posséder avec une évidence immédiate, une certitude inébranlable ; car la pensée pure est elle-même l'existence divine, et l'existence divine à son tour n'est autre chose que la pensée pure (2).

Il n'est personne qui, sans l'étude systématique de la philosophie des écoles, ne puisse arriver à cette pensée haute et pure, à cette indépendance de l'esprit, à cette science des sciences ; car elle ne suppose et n'exige qu'une nature franche, saine et libre, que le sens droit et naturel de la vérité, propre à tout homme. Et tel est le but d'une philosophie religieuse, qui rend populaire la science elle-même, tandis qu'une religion sans philosophie n'est qu'une doctrine de foi destituée de science.

Sans doute celui qui a la science de la religion sait que toute multiplicité, toute existence finie a sa base et son terme dans le un, dans l'Être absolu ; mais

(1) 1762.

(2) *Denn das reine Denken ist selbst das gœttliche Daseyn ; und umgekehrt, das gœttliche Daseyn, in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anders denn das reine Denken.* Anweisung zum seligen Leben, p. 85 et suiv.

l'homme simplement religieux croit sans voir, admet sans savoir. Le philosophe contemple et voit ; la foi se convertit par la science en évidence. Le premier n'a que l'idée du fait (*das blose Das*) ; le second a l'idée du comment (*das Wie*), l'idée du rapport entre l'Être absolu et l'être relatif, entre l'infini et le fini, entre Dieu et le monde. Savoir ce comment est la condition nécessaire d'une religion vraie, vivante, et d'une vie vraiment pieuse ; car à ce haut degré science et piété se confondent. Le premier critérium de la vraie doctrine religieuse, c'est la négation de la doctrine de la création, qui est l'erreur fondamentale de toute métaphysique fausse, de toute religion erronée, le principe du judaïsme et du paganisme. Expliquer l'origine des existences finies par la création, c'est-à-dire par un acte absolu de la volonté du Créateur, c'est d'un côté ruiner foncièrement l'idée de la Divinité, et de l'autre fausser pour toujours la raison, changer la pensée pure en rêveries imaginaires.

Il est de toute impossibilité de concevoir une créature ; aussi le Christianisme est-il en opposition directe avec cette doctrine irrationnelle, d'après le témoignage authentique de S. Jean.

Ce maître unique de la doctrine pure de Jésus, le seul qui l'ait véritablement connue, dans la préface dogmatique de son Évangile, pose en une proposition absolument et éternellement vraie le sommaire, l'esprit, la moelle intime de la doctrine de vérité :

« Dans le principe était le Verbe ; le Verbe était en Dieu, et Dieu était le Verbe, et par le Verbe toutes choses ont été faites. »

Cette proposition, diamétralement opposée au système de la création, affirme que, dans le principe et avant tous les temps, Dieu était — était le Verbe, — le Verbe par qui seul toutes choses sont faites — et ont été éternellement faites, — sans qu'il y ait de création successive postérieure à l'être de Dieu, sans qu'il y ait en Dieu et hors de Dieu rien qui devienne, qui naisse, rien qui paraisse. En Lui est éternellement ce qui est, l'être étant, *das Seyende*, et ce qui doit être doit être primordialement en Lui comme il est Lui.

Il faut donc, d'après l'esprit et la lettre de la doctrine de S. Jean, rejeter le fantôme d'un *devenir hors de Dieu*, d'une émanation dans laquelle Dieu n'est plus, et où, délaissant son œuvre et nous séparant de Lui, il nous précipite dans les ténèbres du néant. C'est faire de Dieu un maître arbitraire, un despote capricieux, un tyran ennemi de l'homme.

La raison et S. Jean proclament la doctrine suivante :

Moi, je suis moi.

Le moi pose primordialement et absolument son être propre ; car je suis absolument, c'est-à-dire je suis absolument parce que je suis, et je suis absolument ce que je suis, tous deux pour le moi.

Or il n'y a qu'un absolu qui soit par lui-même, Dieu, par qui l'être et tout être possible est donné, de telle sorte que, soit en lui, soit hors de lui, il ne peut y avoir un nouvel être et qu'il n'est rien que Dieu (1).

L'être est donc de lui et par lui-même, car cela seul est qui est de soi et par soi, *von*, *aus*, *durch sich*. Il est un, simple, absolu, immuable, invaria-

(1) *Ich bin Ich : Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn. Denn Ich bin schlechthin, d. i., Ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich. — Es kann sich nicht verbergen, dass nur Eines schlechthin durch sich selbst ist, Gott, durch dessen Seyn alles sein Seyn, und alles mægliche Seyn gegeben ist, so dass weder in Ihm noch ausser Ihm ein neues Seyn entstehen kann, und mithin nichts ist denn Gott.* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, § 1.

ble; rien en lui n'a été, rien n'est devenu, rien ne peut devenir, varier ou changer. Il est ce qu'il est, toujours et éternellement, l'être étant, dans lequel est tout être possible, et hors lequel il n'est pas d'être.

Il est à la fois latent et patent, clos et ouvert en lui-même; car il est vivant, actif; il est la vie même.

La manifestation de son être par la vie constitue son existence. La vie et la pensée, l'existence et la conscience sont même chose.

L'existence n'est que la conscience ou la représentation de l'être en lui-même (*Vorstellung*); elle est l'être qui est actuellement, *das ist zu dem Seyn;* l'être qui se voit étant, qui se réfléchit dans son être actuellement existant, qui se sait et se saisit, se contemple et s'aime dans l'image de lui-même, qui n'est que lui-même.

L'être et l'existence sont un; à l'être de soi et par soi appartient l'existence qui n'a de fondement qu'en lui.

Mais quand par la réflexion je sépare l'être de l'existence, alors l'existence se pose objectivement à l'être; elle est pensée comme étant par elle, quoique réellement elle ne soit rien par elle-même et quand on la sépare de l'être qui la pose. Cette conception de l'existence isolée, objectivée, séparée par la réflexion de l'être, est le monde.

C'est l'idée, la pensée active qui est le créateur du monde (1). Pour la pensée et dans la pensée seule par la réflexion, il y a un monde, manifestation nécessaire de la vie de l'être pensant. Où il n'y a pas de réflexion il n'y a qu'unité.

La réflexion seule brise, sépare, divise, distingue de l'être réfléchissant la forme qu'il revêt par sa pensée et qui ne cesse jamais d'être une avec lui; et tout ce qui apparaît dans cette existence, dans cette forme ou ce monde, n'est autre que cet être un, éternel, invariable, moi, alpha et oméga de toutes choses.

3. L'univers, selon Spinosa, n'est qu'une substance divine, pensante et étendue. Selon Fichté le monde n'est qu'une pensée révélée, une idée humaine réalisée. D'après Schelling (1) l'univers n'est ni l'un ni l'autre, mais tous les deux à la fois, substance et idée, matière et pensée, nature et Dieu, identifiés (2).

Dieu, dit-il, est le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga; mais comme alpha il n'est pas ce qu'il est comme oméga.

Comme alpha il n'est que le Dieu implicite, non développé, *der unentfaltete Gott*. Comme oméga il est le Dieu explicite, développé, *sensu eminente*. Comme alpha et oméga unis et identifiés dans l'absolue indifférence, il est le Dieu parfait.

Il n'y a point de Dieu sans nature, *ein unnatürlicher Gott*, comme cela ressortirait du théisme; il n'est point de nature sans Dieu, *eine gottlose Natur*, comme l'affirme le naturalisme; ce qui est, c'est Dieu et la nature dans leur absolue identité.

Une nature sans intelligence, enveloppée en elle-même, n'ayant point conscience d'elle-même, est une conception spinosiste, ce n'est pas Dieu. Une intelligence qui ne pose que sur elle-même, sans base autre, sans substratum, sans principe qui la précède, est une idée fichtéenne, et n'est pas

(1) *Der Begriff daher ist der eigentliche Weltschœpfer. — Für den Begriff nur und im Begriffe ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, das heisst, wahrhaft und an sich ist nichts und wird in aller Ewigkeit nichts denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.* (8^e Vorles., 219, 220.)

(1) 1775.

(2) Voir *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 429. *Denkmal*, p. 4, 7, 85. *Philos. Unter.*, p. 429, 431, 492 et suiv. Jæsche, t. III, p. 139, 154.

Dieu. L'intelligence divine a sa base dans la nature divine, et la nature divine se manifeste par l'intelligence suprême.

Dieu parfait en puissance, *in potentia*, mais non en acte, *actu*, Dieu dans son *aséité*, *causa sui*, est le principe primordial, *Urgrund*, qui n'a pas de principe, *Ungrund*. Il est une nature une, antérieure à toute dualité, en qui se confondent, identifiés et indifférents, sujet et objet, réel et idéel, lumières et ténèbres, en qui il n'est ni attribut, ni qualité. Mais cette nature est à la fois expansive et attractive, positive et négative.

Par sa force centrifuge elle se révèle; mais elle se perdrait si, par sa force centripète, elle ne se reprenait elle-même; et c'est ce double acte de position hors d'elle par l'expansion, et de reprise en elle-même par la concentration, qui constitue et rend seul possible la personnalité divine, *der bewusste Gott*.

Sans l'*ipséité*, sans la force d'égoïsme, *Egoität*, *Selbstheit*, l'être n'aurait pas conscience de lui-même; car, avoir conscience de soi, c'est se ramasser, se reprendre soi en soi. Sans l'expansion, sans la force extendante, l'être resterait clos et latent en lui-même, Dieu inconnu, ne se connaissant pas lui-même. Il faut donc que le Dieu virtuel se manifeste actuellement pour se parfaire, et qu'il se repose perpétuellement dans sa virtualité pour ne pas s'évanouir. Mais pourquoi l'actualité parfaite, le parfait actuel n'a-t-il pas été toujours et dès le commencement? Parce que Dieu est vie et non pas seulement être. Toute vie a une histoire, *Schicksal*; toute vie est soumise à la souffrance et au développement, *dem Leiden und Werden unterthan*; toute vie, sans exception, part d'un état clos et enveloppé, dans lequel, par rapport à son état postérieur d'exposition, elle est comme ténébreuse et morte; il en est ainsi de la vie de Dieu même.

Cette vie, se développant et s'enveloppant, se révélant et se cachant successivement, fait le lien du principe naturel, qui est la base, et du principe idéel, qui est le radical. Ce lien vivant, unissant, identifiant les deux termes qui le posent, est l'esprit. Dieu est donc esprit, et ainsi se constitue la personnalité de Dieu. Hors de là, dans l'idéalisme pur comme dans le pur réalisme, le dieu de Fichte comme le dieu de Spinosa est un être impersonnel.

La création est la manifestation successive et périodique de Dieu.

Le un éternel a, de toute éternité, le désir de s'engendrer lui-même, *die Sehnsucht sich selbst zu gebähren*. Ce désir est le premier rayon de la volonté, le vouloir, *der Wille in dem Willen*.

Dieu s'engendrant en lui-même, se parlant son propre désir, pose son intelligence, sa lumière. Celle-ci, manifestant ce que renferme le principe dont elle est, tend à diviser les forces que ce premier principe, par son désir immanent, retire et maintient en lui-même.

Car ce principe veut rester clos tout en désirant se manifester, il veut être lui tout en désirant être autre; il tend perpétuellement à réabsorber les vertus cachées que révèle et expose la lumière projetée de son centre. A mesure que la lumière manifeste ce que le principe renferme, l'essence de la nature se révèle davantage, jusqu'à ce qu'enfin, dans la division suprême des forces primitives, le centre central lui-même s'ouvre.

Chaque être manifesté dans la nature a, comme l'être primordial, un double principe, un principe obscur et clos, qui est la volonté propre de la création, et un principe lumineux, intelligent, par lequel la volonté se révèle et tend à s'identifier avec l'être universel.

Ainsi quand, par des mutations progressives et continues, par les divisions successives de toutes les forces, le point le plus profond de l'obscurité primitive d'un être est complétement passé en lumière, alors la volonté de cet être s'identifie avec la volonté universelle, avec l'intelligence absolue, et ne fait plus qu'un tout [avec elle. Cette élévation complète du centre en lumière, ce passage parfait des ténèbres à la clarté par l'identification de la volonté particulière avec la volonté universelle, n'a lieu, parmi les créatures, qu'en l'homme.

Dans l'homme est toute la puissance du principe obscur, en même temps que celle de la lumière. Dans l'homme se trouvent le plus profond abîme et le plus haut des cieux, les deux centres, ou plutôt le centre et le pôle son image. L'éternel désir du Dieu latent s'est réalisé dans la volonté de l'homme. L'éternel rayon de vie enfoui dans la profondeur de Dieu, lorsqu'il voulut la nature, s'est réalisé dans l'intelligence de l'homme, et l'intelligence de l'homme, se reposant dans sa volonté, manifeste l'esprit éternel, qui ne subsiste que par cette identité de la volonté et de l'intelligence, du principe réel et idéel, du centre et du rayon, des ténèbres et de la lumière, de la multiplicité et de l'unité. L'homme révèle le Dieu actuellement existant.

4. Hégel, plus complet, plus rigoureux, plus hardi et plus conséquent que Schelling, professe une doctrine qui est l'apogée du panthéisme. Après lui le cycle des erreurs philosophiques recommence et revient nécessairement à son point de départ.

Dieu est vérité, dit Hégel (1); la vérité, dans sa forme pure et abstraite, est l'idée. Donc Dieu, ou l'absolu, est l'idée (1). Or la logique est la science de la forme de la vérité ou de l'idée. Donc la logique est la science de Dieu.

L'idée décrite, l'absolu est connu. Tout ce qui est dit de l'idée est dit de Dieu; car Dieu, l'absolu et l'idée par excellence, κατ' ἐξοχήν, sont un.

L'idée est ou idée en soi et pour soi, c'est l'objet de la logique; ou idée dans son existence différente d'elle-même, c'est l'objet de la philosophie de la nature; ou idée dans son retour vers elle-même, d'où la philosophie de l'esprit.

Dans la nature, dans l'esprit, dans la pensée pure ou l'idée, dans sa forme absolue ou idéelle, sous sa forme concrète et naturelle, dans sa forme active ou spirituelle, c'est toujours le même absolu, l'Idée, Dieu, ou subsistant en lui-même, *Seyn*, ou Dieu *extériorė* dans la nature, *Daseyn*, ou Dieu rentrant en lui-même, *Fürsichseyn*.

Primordialement, avant la création de la nature et de l'esprit fini, Dieu sans enveloppe, *ohne Hülle*, est en Lui, — Lui, l'indifférence ou l'identité absolue (2). Ce Dieu antéro-mondain, *vorweltlich*, n'a aucun des prédicats positifs qui appartiennent au Dieu mondain, au Dieu naturel, *Weltgott*; car il est la pensée identique avec elle-même (3).

Mais cette pensée a une double activité, une activité identique à la pensée ou immanente, et une activité différente de la pensée ou transitive à la fois et rétrospective. Et par cette activité Dieu passe à travers les sphères logiques de la pensée. Il est conception pure, *Begriff*, dans son principe, dans son unité; jugement, *Urtheil*, dans sa diversité, dans les moments de son dé-

(1) *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, 1812. Hegels *Encyklop. der philos. Wissensch. im Grundrisse*, Heidelberg, 1817.

(1) *Gott oder das Absolute ist die Idee.*

(2) *Seyn kann bestimmt werden, als Ich-Ich, als die absolute Indifferenz oder Identitæt.* Encyklop., p. 34, § 39.

(3) *Das mit sich selbst identische Denken.*

veloppement, et conclusion, *Schluss*, dans son retour, dans le rapport des deux premiers termes, dans leur réidentification.

La vie dialectique, le mouvement logique ou le développement de l'idée, c'est la vie de Dieu. L'absolu se manifeste comme esprit passant de l'être au devenir (1). Il abandonne la forme de l'être et prend celle de la conscience dans l'existence : il devient soi, il se réalise (2).

Le premier moment de ce développement spontané, de cette procession infinie, est le passage de Dieu dans la nature, ou la forme de l'existence concrète de l'idée, dans laquelle Dieu se pose comme infinie différence de lui-même (3) ; car, pour que l'être arrive à la conscience de lui-même, il faut qu'il se pose d'abord hors de lui, dans la nature ; puis, que, triomphant de cette nature, il s'en dégage, s'en libère, revienne vers lui-même par l'esprit.

Il était primordialement esprit, mais esprit abstrait ne se sachant pas lui-même. Ce n'est qu'après s'être posé hors de lui, opposé, objectivé à lui-même, dans la nature, que, revenant sur lui, il acquiert conscience et connaissance et devient esprit se connaissant comme esprit (4), forme pure de l'idée se pensant elle-même.

L'idée une et universelle est Dieu. Le système des idées particulières est le monde ; ces idées particulières sont des phases diverses par lesquelles Dieu, passant à l'existence, développe sa vie réelle (5). C'est pourquoi Dieu est aussi

(1) *Uebergang vom Seyn zum Werden.*
(2) *Sich selbst werden.*
(3) *Unendliches anders Seyn.*
(4) *Sich selbst als Geist, wissender Geist; Form der sich selbst denkenden Idee.* Wiss. der Log.
(5) *Gott in seiner Lebendigkeit und Wirklichkeit, und die Welt in ihrem Grunde und Wesen, sind sonach eines und daßelbe, und zu einem unzertrennlichen Ganzen vereinigt.*

tout ce qui est réel ; mais l'idée particulière, n'étant qu'une phase de l'idée, n'est pas adéquate à l'idée universelle. Celle-ci, unité absolue dans l'absolue universalité, ne se réalise complétement que dans tous les êtres particuliers ensemble et dans le rapport mutuel de toutes les réalités particulières.

Ainsi, l'Absolu ou Dieu étant à la fois l'être un et universel, le principe des existences individuelles et le système de toutes les existences réunies ; Dieu est l'identité de l'infini et du fini, de l'être et du devenir, de l'unité et de la multiplicité. Il est le fondement, l'essence du monde ; Dieu est la vérité du monde, et le monde est la réalité de Dieu.

La vie du monde est la vraie vie de Dieu même, se développant en une série infinie et une richesse sans terme de formes, d'apparitions, de phénomènes, qui le manifestent et le *parfont*. C'est par ces formes multiples, par ces moments de passage, que Dieu, devenant Dieu naturel, *Naturgott*, arrive au plus haut degré de sa vie personnelle, quand, par le retour qu'il fait sur lui-même, il arrive, comme esprit, à la conscience de lui-même.

Dieu n'est donc pas seulement un être abstrait, comme celui des théistes, mais un être concret ; il est l'unité concrète et pleine, absolue totalité des existences individuelles et finies : *Die concrete, inhaltsvolle Einheit, als die absolute Totalität aller einzelnen endlichen Dinge.*

Lui seul est par lui-même, et les existences n'ont d'être, de substance, de subjectivité, d'*idiostasie*, *Selbstständigkeit*, que par Lui. C'est Lui qui, par l'activité absolue de son éternel procédé, manifeste et détruit, pose et réabsorbe les formes diverses qu'il prend dans son passage incessant d'une forme à l'autre ; et cette production et cet anéantissement successif et perpétuel constituent la création. La création

n'est que l'histoire de la genèse ou du développement du Créateur même, s'engendrant éternellement lui-même, et se manifestant comme principe réel, unique et absolu, du monde, de la nature et de l'univers.

Lui seul, Dieu, dans son absolue activité, dans la formation de lui-même, *Selbstgestaltung*, est réel, positif. Tous les produits individuels qui paraissent et disparaissent, toutes les existences de la nature et du monde spirituel sont le non-réel, le non-actuel : *sind das Unreelle und Unwirkliche*. Lui seul est vrai ; mais il n'est vérité dans sa perfection qu'alors qu'il s'est lui-même réalisé dans le tout par son développement complet. Ce n'est qu'au terme, dans le résultat, qu'il est ce qu'il est en vérité, l'Être qui s'est parfait par son parfait développement (1).

X. L'Allemagne était ainsi parvenue, par de longues et savantes élucubrations, à systématiser de la manière la plus rigoureuse et la plus absolue le spinosisme dans sa partie idéelle, quand, depuis longtemps, la France, toujours à l'avant-garde des nations modernes par le fait et par l'idée, avait réalisé le spinosisme dans sa partie positive et matérielle.

Disciples conséquents de Descartes et de Spinosa, qui avaient mis à l'écart la doctrine révélée sans oser encore l'attaquer en face, les philosophes du dix-huitième siècle lui déclarèrent ouvertement la guerre. Arts, sciences, poésie, éloquence, archéologie, découvertes modernes, philologie, théâtre, politique, tout convergea vers un seul but, tout tendit à un résultat suprême, *écraser* le Christianisme, que Fichté avait traîtreusement voulu confondre avec son propre système.

L'Encyclopédie, la sensation transformée de Condillac, le matérialisme de Lamétrie, la théorie de l'esprit d'Helvétius, le système de la nature d'Holbach, le fatalisme de Diderot, le déisme de Rousseau, l'optimisme de Voltaire, tout se résume dans la formule que proclama solennellement à la Convention celui qui s'appela l'orateur du genre humain (1) : « C'est dans ce « chef-lieu du globe, c'est à Paris qu'é- « tait le poste de l'orateur du genre « humain. Je ne le quittai plus depuis « 1789 : c'est alors que je redoublai de « zèle contre les prétendus souverains « de la terre et du ciel. Je prêchai hau- « tement qu'il n'y a pas d'autre Dieu « que la nature, d'autre souverain que « le genre humain, le peuple-Dieu. Le « peuple se suffit à lui-même, il sera « toujours debout. La nature ne s'age- « nouille point devant elle-même. Ju- « gez de la majesté du genre humain « libre par celle du peuple français, « qui n'en est qu'une fraction. Jugez « de l'infaillibilité de tous par la saga- « cité d'une portion qui, elle seule, « fait trembler le monde esclave. »

Et qu'on ne croie pas qu'un demi-siècle d'expérience ait désabusé les esprits et les ait effrayés par les épouvantables catastrophes qu'ont enfantées ces doctrines, par le bouleversement des empires, l'horreur des guerres les plus sanglantes, l'anéantissement des croyances, l'anarchie des volontés, la corruption des mœurs, le perpétuel conflit des intérêts privés et le hideux despotisme de l'orgueil et de l'égoïsme. Écoutons les organes les plus répandus des idées nouvelles, et terminons cette longue série de citations par une cita-

(1) *Mit dem Absoluten muss freilich wohl aller Anfang gemacht werden. Hier ist jedoch zugleich zu erinnern, dass der Anfang noch nicht das Ganze, dieses aber erst das Wahre in seiner Vollstændigkeit sey, als das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen.* Phænomenol., XXII, XXV.

(1) 1793. Anacharsis Cloolz. Thiers, *Hist. de la Révol. franç.*, t. V, p. 439.

tion dernière (1), qui résume toutes les théories précédentes et en expose les conséquences dans leur plus complète application.

« Dieu est identique avec le monde; « il se manifeste dans les plantes, qui, « sans conscience d'elles-mêmes, vivent « d'une vie cosmo-magnétique; il se ma- « nifeste dans les animaux, qui, dans « le rêve de leur vie sensuelle, éprou- « vent une existence plus ou moins « sourde. Mais c'est dans l'homme « qu'il se manifeste de la manière la « plus admirable, dans l'homme qui « sent et pense en même temps, qui « *sait* distinguer sa propre individua- « lité de la nature objective, et porte « déjà dans sa raison les idées qui se « font aussi reconnaître à lui dans le « monde des faits. Dans l'homme la « Divinité arrive à la conscience de soi- « même, et, cette conscience, elle la « révèle de nouveau par l'homme. Mais « cela n'arrive pas dans et par les « hommes isolés, mais par l'ensemble « de l'humanité, de telle sorte qu'un « homme ne comprend et ne repré- « sente qu'une parcelle du *Dieu-monde*, « mais que tous les hommes ensemble « comprennent et représentent dans « l'idée et dans la réalité tout le Dieu- « monde. Chaque peuple a peut-être « la mission de reconnaître et de ma- « nifester une partie de ce Dieu-monde, « de reconnaître une certaine série de « faits, de réaliser une certaine sé- « rie d'idées et d'en transmettre le ré- « sultat aux peuples suivants, aux- « quels une semblable mission est im- « posée. Dieu est, en conséquence, le « véritable héros de l'histoire univer- « selle. L'histoire n'est que sa pensée « éternelle, son éternelle action, sa « parole, ses faits, et l'on peut dire « avec raison de l'humanité entière « qu'elle est une incarnation de Dieu...

(1) *De l'Allem. depuis Luther*, par H. Heine.

« Aussi le but de toutes nos institutions « modernes est la réhabilitation de la « matière, sa réintégration dans tous « ses droits, sa reconnaissance reli- « gieuse, sa sanctification morale. . . . « Nous poursuivons le bien-être de la « matière parce que nous savons que « la divinité de l'homme se manifeste « également dans sa forme corporelle... « nous fondons une démocratie de « dieux terrestres égaux en béatitude « et en sainteté.... nous voulons le nec- « tar et l'ambroisie, des manteaux de « pourpre, la volupté des parfums, des « danses, des nymphes, de la musique « et des comédies (1) ! »

Nous disions, au commencement de cet article : L'histoire de la philosophie démontre que, hors de la doctrine fondée sur les textes sacrés, tous les systèmes métaphysiques ont erré sur la première des vérités, l'Être-Dieu, et aboutissent à un terme fatal, le panthéisme.

Or nous avons vu ce panthéisme-protée, tour à tour mystique, intellectuel, rationnel, symbolique, physique, se représenter partout et dans tous les siècles, toujours le même au fond, toujours identifiant le Créateur et la créature, l'infini et le fini, le temps et l'éternité. Matérialisme, hylozoïsme, polythéisme; rationalisme indien, stoïcien, cartésien, kantien; idéalisme des brahmanes, de l'Académie, de la Cabale, d'Alexandrie, de la Germanie; mysticisme antique, du moyen âge et des temps modernes; systèmes humains de tous les siècles, de toutes les nations, de toutes les formes, tous divinisent la nature ou matérialisent la Divinité, tous font un seul Tout de l'homme, de la nature, de Dieu et de l'univers.

Quand Dieu est tout, quand l'homme est Dieu, tout est permis à l'homme,

(1) Voyez aussi la conclusion d'un des derniers articles de la *Revue des Deux-Mondes* : *la Poésie moderne en Angleterre* : II. *Lord Byron*, par H. Taine, 15 octobre 1862.

tout est dans son droit; son pouvoir n'a de limite que son vouloir, son vouloir n'a de borne que son bon plaisir. Dès lors plus de liberté morale ; car, où tout est bien, il n'y a pas de choix possible. Plus de mérite ni de démérite ; tout est fatal, tout est indifférent, tout est manifestation divine. Ce qu'on appelle crime est nécessaire, comme ce qu'on décore du nom de vertu ; le fond, le but est le même ; la forme, le moyen change ; la forme ni le moyen n'importent.

Vivre, jouir, dans toute la plénitude de sa vie, de tout et toujours, tel est le droit, la loi de l'homme, proclamée par le spéculatif Hégel aussi bien que par le sensualiste Épicure. Apothéose de la chair, culte des sens, adoration de la matière identifiée avec l'esprit, telle est la conséquence fatale du panthéisme.

Toute doctrine se juge par ses fruits, comme l'arbre. Le panthéisme antique s'est réalisé et a été jugé par la profonde perversion, par l'immense dépravation de l'empire romain. Le panthéisme moderne non-seulement se juge par les conséquences que ses sectateurs proclament eux-mêmes, mais il s'est réalisé et se réalise encore dans la tendance matérialiste de la société actuelle, dans son goût effréné des plaisirs et son insatiable amour de l'or, dans la prédominance exclusive des intérêts matériels, seuls reconnus comme positifs, dans le dégoût du devoir, dans l'oubli de la vraie destinée de l'homme, dans la corruption des mœurs, descendue des sommités au plus bas degré de l'échelle sociale, où le suicide, dernière et nécessaire conséquence du panthéisme ou du droit souverain de l'homme sur lui-même, est devenu plus fréquent qu'il ne l'a jamais été aux plus abominables époques du paganisme.

Mais il y a trente siècles que le Prophète a dit : « Ne vous laissez point em- ---ter par la multitude pour faire le « mal, et dans le jugement ne vous ren- « dez point à l'avis du grand nombre « pour vous détourner de la vérité (1). »

La Vérité subsiste et subsistera.

Une doctrine, éternelle comme son Auteur et révélée par son éternelle Parole, a proclamé à travers les siècles l'être, le verbe et la vie de Dieu dans sa gloire ineffable. Elle seule reconnaît et affirme le rapport entre l'Infini et le fini, entre le Créateur et la créature, sans jamais confondre ces deux extrêmes. Elle seule comble l'abîme entre Dieu et l'homme, entre l'homme et le monde, entre les créatures intelligentes et libres et celles qui se trouvent sous la loi de la nécessité. Elle seule dévoile le mystère de Dieu, de la créature humaine et du monde temporaire, en disant par la bouche du plus profond de ses docteurs (2) :

« Dans le principe était le Verbe, et « le Verbe était avec Dieu, et le Verbe « était Dieu. Il était dans le principe « avec Dieu. Toutes choses ont été faites par lui. Dans le Verbe était la « vie, et la vie était la lumière des hommes. Le Verbe était cette vraie lumière qui éclaire tout homme venant « en ce monde. Il était dans le monde, « et le monde a été fait par lui, et le « monde ne l'a point connu (3). »

(1) *Exode*, 23, 2.

(2) *Jean*, 1.

(3) Et quid est? « In principio erat Verbum, » In quo principio? « Et Verbum erat apud Deum. » Et quale Verbum ? « Et Deus erat Verbum. » Numquid forte a Deo factum est hoc Verbum? Non. « Hoc enim erat in principio apud Deum. » S. Aug., *Opera*, Basileæ, 1541. *In Joann. Evang. tract.* III, 4. In principio fecit Deus cœlum et terram. Quæri potest utrum tantum modo secundum historiam accipiendum sit, an etiam figurate aliquid significet, et quomodo congruat Evangelio, et qua causa liber iste sic inchoatus sit. Secundum historiam autem quæritur quid sit in principio, id est utrum in principio temporis, an in principio, in ipsa sapientia Dei, quia et ipse Dei Filius principium se dixit... Principium sine principio solus Pater est; ideo ex uno principio esse

Aussi est-ce à cette idée de l'unité dans la trinité et de la trinité dans l'unité, si clairement exposée dans les paroles de l'Apôtre et incessamment proclamée depuis dix-huit siècles, que le panthéisme moderne a voulu se rattacher pour se répandre dans le monde avec l'autorité de la parole sacrée. « Le « Dieu de la conscience, a dit un philo- « sophe de nos jours, n'est pas un Dieu « abstrait, relégué, par delà la création, « sur le trône désert d'une éternité si- « lencieuse et d'une existence absolue « qui ressemble au néant même de « l'existence. C'est un Dieu à la fois « vrai et éternel, substance et cause, « c'est-à-dire étant cause absolue, un et « plusieurs, éternité et temps, espèce « et nombre, infini et fini tout ensem- « ble, c'est-à-dire à la fois Dieu, na- « ture et humanité. En effet, si Dieu « n'est pas tout, il n'est rien. — Un « Dieu sans monde est tout aussi faux « qu'un monde sans Dieu. — Tel est le « fond même du Christianisme : le « Dieu des Chrétiens est triple et un « tout ensemble, et les accusations qu'on « élève contre la doctrine que j'ensei- « gne doivent remonter jusqu'à la Tri- « nité chrétienne (1). »

Telle n'est pas la Trinité chrétienne, et tel n'est point le dogme fondamental de la doctrine de Jésus-Christ.

En proclamant le Père, le Fils et l'Esprit égaux en nature, un en substance et distincts en personnes; en proclamant que le Père, le Fils et l'Esprit sont consubstantiels, un en trois et trois en un, un Dieu seul, unique et parfait, incréé, éternel, tout-puissant, la doctrine chrétienne enseigne la génération éternelle de l'Être et pose en même temps l'infranchissable limite qui sépare le créé de l'incréé, le monde de Dieu.

En effet, suivant les paroles du dogme, Dieu est l'Être étant, existant et vivant éternellement en lui, de lui, par lui, l'Être voulant, sachant et aimant ce qu'il est, en lui, de lui et pour lui.

L'Être universel s'engendre et se pose lui en face de lui-même, tel qu'il est, dans son infinité, son universalité, son éternité, sa perfection absolue.

En Dieu, l'objet connu, le sujet connaissant, la connaissance qui naît de leur pénétration; l'être qui aime, l'être aimé et l'amour qui les unit; la puissance qui agit, le terme de l'action et l'action par laquelle ils se croisent et s'identifient, ne sont qu'un Dieu unique par la substance, triple par les termes et les relations. Tel est le Dieu absolu, le Dieu vraiment personnel, étant de lui, par lui, en lui, celui qui est, qui sera et qui a été de toute éternité, avant l'homme, avant le monde, avant le temps, avant la création.

Mais le panthéiste, au lieu du Verbe-Dieu, type parfait de son principe et consubstantiel avec lui, ne connaît que le monde-Dieu, c'est-à-dire Dieu réalisé dans la matière, Dieu manifesté dans les éléments, Dieu confondu avec sa créature, identifié avec son œuvre.

omnia credimus. Id., *de Genesi ad litter.*, c. 3, col. 480. *Voir* aussi *Summa theol. S. Thomæ Aquin.*, Lugd., 1677, I, quæst. XXXIV, art. 1, p. 80.

(1) Préface des *Fragments philosophiques*; *Nouv. Fragm. philosophiques*, p. 72, 5e leçon, 1828. Nous savons parfaitement et nous nous hâtons de constater que, dans les nouvelles éditions de ses œuvres comme dans ses ouvrages postérieurs aux leçons de 1828, l'illustre philosophe a modifié ces paroles et a énergiquement et loyalement protesté contre toute doctrine philosophique qui nierait ou voilerait la vérité d'un Dieu unique et personnel, créateur et indépendant de toute créature. Il n'en reste pas moins vrai que, au moment où l'auteur des *Fragments philosophiques* écrivait les paroles citées dans notre texte, elles étaient le résumé, sinon de sa propre pensée, si heureusement modifiée depuis, du moins celui de la philosophie moderne, celui surtout de la philosophie allemande mise à la portée des intelligences françaises en termes clairs, précis, positifs, qui, dans leur énoncé catégorique, ne laissent aucun doute sur le sens de la doctrine qu'ils proclament.

Au lieu du rapport vivant et intelligent de l'Esprit de Dieu, qui, procédant du Père et du Fils, les unit par le lien de l'éternel amour, le panthéiste ne conçoit que la réaction aveugle, le retour nécessaire et fatal des créatures vers le Créateur, qui reprend ce qu'il a donné, qui réabsorbe la vie qu'il a posée, l'existence par laquelle il s'est manifesté.

Dans cette fausse et monstrueuse trinité de Dieu, du monde et de leurs rapports, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, la réalité et la vérité, le un et le multiple, le pur et l'impur sont donc mêlés et confondus, sans que les trois termes qui la constituent puissent jamais se réduire à l'unité, n'étant point égaux en nature et en puissance; car il est absurde de dire que le monde fini, temporaire, contingent, dépendant, multiple, soit égal au principe infini, éternel, nécessaire, absolu, un, qui l'a créé; comme il est impossible de dire pourquoi ce principe infini et absolu, souverainement bon et parfait, a produit de sa propre substance, et posé hors de lui, un monde fini et limité, mixte et imparfait.

D'ailleurs l'idée panthéiste de la création est aussi fausse que l'idée de la trinité panthéiste. Pour le panthéiste la création n'est qu'un déploiement, une évolution, une émanation de l'Être absolu; le possible et le réel ont jailli de Dieu et en jaillissent perpétuellement, comme le ruisseau de la source, la lumière du foyer, l'éclair de la nue. Dès lors l'identité de la nature et de son principe, de Dieu et du monde, qui est sa forme, est nécessaire et fatale.

Or (et telle est l'idée chrétienne de la création, qui, avec l'idée de la Trinité, peut seule préserver du panthéisme) non-seulement Dieu, dans son ineffable Trinité, se sait et se connaît lui-même en lui-même, immédiatement; non-seulement il a science et conscience de son être, de son Verbe, de sa vie; non-seulement il est lui, éternel objet de lui-même, éternellement uni à lui par la vie; mais encore il connaît son vouloir, il sait qu'il veut, ce qu'il veut, pourquoi il veut. Il a conscience de son idée, il exprime cette idée par son Verbe; et c'est l'idée que Dieu a de lui-même, de ce qu'il est et de ce qu'il veut, qui est le fondement de la *possibilité* du monde et de l'univers, comme le fondement de la *réalité* du monde est dans *l'expression* de cette idée par le Verbe, expression verbale de l'idée divine qui fait à proprement dire l'œuvre de la création. Dès lors la réalité du monde est devant Dieu, en face de lui, non comme objet identique au sujet, de la même nature que le principe, mais comme *non-moi* distinct à toujours du *moi absolu*, comme type du prototype, comme réalisation du plan qui est dans l'idée ou la sagesse divine, comme miroir posé par l'Infini en face de lui-même pour réfléchir sa gloire.

Ainsi, tandis que les fausses doctrines de l'homme ont altéré, corrompu, perverti l'idée de la création et l'idée universelle de la Trinité dans l'unité, cette idée, qui préside à l'origine de toutes les idées générales dans l'intelligence, de toutes les notions pures dans l'entendement, des connaissances empiriques dans la raison, des images dans le souvenir; cette idée, qui est la loi de la vue, de l'observation, de la contemplation, de la compréhension, de la réflexion, du jugement, du raisonnement, de la pensée, de la parole, de la volonté; cette loi philosophique du bien, du vrai, du beau, qui se réfléchissent dans l'univers, dans les nombres et les dimensions du temps et de l'espace; cette loi essentielle des créatures intelligentes, de l'homme psychique et physique; cette idée-mère de la science métaphysique et de toute science, est présentée dans la doctrine chré-

tienne sous la forme la plus simple, la plus rigoureuse, la plus pure, la plus universelle, la plus analogue à nos facultés intellectuelles, aux lois physiologiques, logiques et morales, dans cette proposition dogmatique, enseignée dès le bas âge à l'enfant chrétien : Il n'est qu'un Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont la gloire est infinie, la grandeur ineffable, la bonté souverainement aimable, le nom éternellement adorable.

I. GOSCHLER.

PANTHÉISME. On vient de voir, dans l'article précédent, que le panthéisme est la théorie métaphysique suivant laquelle tout est Dieu, ou Dieu est tout, double proposition qui n'exprime toutefois qu'une seule et même pensée. La première signifie : Tout ce qui est est substance divine, partie intégrante de la Divinité, moment ou élément de Dieu; la seconde veut dire : Dieu n'est pas autre chose que l'actualité présente; il n'est pas autre chose que le monde. Or il est évident que la première de ces propositions est une conséquence de la seconde. Dieu n'est pas autre chose que le monde, ou le monde, comme tel, est Dieu. Donc les parties constituantes du monde sont des parties constituantes de Dieu, des moments divers de l'unité divine.

D'après cela ce qu'on nomme panthéisme est, en vérité, athéisme, puisque l'athéisme proclame qu'il n'y a pas de Dieu, et que le monde comme tel est tout ce qui est.

On se demande par conséquent comment il se fait que non-seulement les panthéistes, qui se désignent eux-mêmes comme tels, repoussent l'accusation d'athéisme, mais encore que ceux qui ne sont pas panthéistes distinguent le panthéisme de l'athéisme et ne traitent pas les panthéistes d'athées.

C'est sans doute le résultat d'une illusion et d'une confusion d'idées, qui toutefois se justifie sous certains rapports. En effet il y a deux classes de gens qui ne reconnaissent pas Dieu. Les uns tiennent encore compte des exigences de la raison humaine, en ce sens qu'ils distinguent dans le monde deux côtés : un côté intérieur, un autre extérieur, une partie essentielle, une autre non essentielle, l'être vrai et l'existence apparente, nomment l'un Dieu, l'autre le monde, et par conséquent parlent d'un Dieu comme ceux qui reconnaissent réellement l'existence de Dieu.

Les autres s'en tiennent grossièrement à ce qui est immédiat, positif, tangible, à ce qui peut être bu et mangé, ne reconnaissant aucune réalité au delà de ce monde visible, disant par conséquent, et étant obligés de dire, qu'il n'y a pas de Dieu.

On appelle les premiers panthéistes, les seconds athées, et on a raison si toutefois on n'a que l'intention de les distinguer, mais on a tort si l'on pense que les uns ne sont pas athées comme les autres (1).

Parmi les panthéistes il y en a qui rejettent ce nom, faisant valoir qu'ils ne confondent pas avec Dieu tout ce qui appartient au monde. Or, d'après ce que nous venons de dire, on voit en quel sens et jusqu'à quel point ils sont dans leur droit.

Nous n'avons pas à nous arrêter à ces distinctions et à ces dénominations; elles n'avancent en rien la connaissance de la matière. Remarquons seulement que ces deux formes d'une même théorie, la forme panthéistique et la forme athéistique, ne marchent pas de pair l'une à côté de l'autre, mais que l'une d'elles se transforme toujours nécessairement dans l'autre.

Du reste cette considération ne doit pas nous arrêter plus que la précédente, du moins en ce moment; elle se repré-

(1) *Voy.* ATHÉISME.

sentera d'elle-même, en tant que de besoin, dans ce qui va suivre.

Envisageons par conséquent directement le panthéisme, c'est-à-dire la théorie athéistique qui se nomme panthéisme.

Cette théorie peut prendre trois formes. Admet-on tout ce qui existe réellement dans le monde, mais en distinguant dans ce monde ce qui est substantiel et ce qui ne l'est pas, un principe et ce qui provient de ce principe : alors, de deux choses l'une : ou l'on suppose comme substance, principe, être des êtres, absolu, le *un*, ou l'on suppose comme tel le *multiple*. Est-ce le un? Celui-ci, vu de plus près, apparaît comme l'être, l'immuable, la substance, et il a pour attribut d'être infini, indéterminé, éternel, éternellement semblable à lui-même. Dans ce cas l'individuel et le multiple, ce qui constitue le monde concret, est purement apparent, n'est pas réellement, n'est que ce par quoi l'Être unique parvient à se manifester, à s'extériorer, à paraître.

Est-ce le multiple? Celui-ci, vu de plus près, apparaît comme mouvement, courant éternel, éternel devenir, excluant tout repos, de telle sorte que, de même que dans le premier cas il faut dire : L'être seul est, dans le second cas il faut dire : Le non-être seul existe.

Entre ces deux opinions, que les Éléates et Héraclite représentent dans leur plus fort antagonisme, il existe une troisième opinion, qui, unissant les deux premières, conçoit l'absolu sous la forme du concret, comme une unité enfermant la multiplicité, comme un être qui comprend le devenir, comme l'immuable qui contient en lui le mouvement, et, dans ce cas, il faut dire que le non-être est tout comme l'être et que l'être est comme le non-être. Tandis qu'une forme seulement de l'absolu répond aux deux premiers systèmes, le système éléatique et le système héraclitique, le dernier système, au contraire, ainsi que tout système qui identifie les oppositions, se révèle sous une multiplicité de formes, de modifications variées, qui, toutefois, se ramènent elles-mêmes à deux points de vue : ou bien l'absolu est l'être auquel s'attache le mouvement, ce qui est mû, ou il est le mouvement, ayant un être pour résultat, c'est-à-dire que dans l'absolu de la troisième forme domine ou le principe éléatique ou le principe héraclitique.

Depuis Hégel le mot d'ordre est d'appeler la théorie éléatique (renouvelée par Spinosa) *acosmisme*, parce que, d'après elle, Dieu seul, le un, l'universel, est, tandis que le monde, le multiple, l'individuel n'est pas ou n'est rien. Ainsi la théorie héraclitique, opposée au système éléatique, devrait être appelée athéisme ou *pancosmisme*. Mais, dans le fait, elle est acosmisme comme l'autre, car le monde réel est bien une existence, et, suivant Héraclite, l'existence n'est pas ou n'est rien, le non-être, le devenir, le mouvement seul étant. Il en est de même si l'on dit que le troisième système, le système intermédiaire, n'est ni acosmisme ni athéisme, ou bien encore ni panthéisme ni pancosmisme. Il est tout cela, ou rien de tout cela, comme on voudra; ce sont de simples jeux de mots; nous n'en parlons que pour nous conformer à l'usage.

Pour tirer la chose tout à fait au clair et avoir une connaissance exacte du panthéisme, il faut en référer à l'histoire et prendre le panthéisme tel qu'il se présente en fait. Il est à peine nécessaire de dire que les opinions panthéistes ne peuvent, à proprement dire, se rencontrer que chez les hommes qui, ne reconnaissant pas le vrai Dieu tel qu'il est en lui-même et comme créateur du monde, sont obligés de tenir le monde pour la somme de toutes

les réalités, de chercher le principe ou la cause de ce monde dans le monde lui-même, et, quand ils pensent avoir trouvé cette cause, de l'appeler Dieu. Or ces hommes sont les *païens*. Il faut prendre à la lettre ce que dit l'Apôtre : Les païens ne connaissent pas Dieu, *ignorare Deum*, μὴ εἰδέναι τὸν Θεὸν (1) ; ils sont sans Dieu, *sine Deo*, ἄθεοι (2). Mais il y a deux sortes de païens : les anciens et les modernes. Ceux-là, on peut les appeler des païens naturels, leur connaissance étant une connaissance purement naturelle, c'est-à-dire une connaissance formée des notions tirées de la nature (l'homme compris) ; ceux-ci, au contraire, sont des pagano-chrétiens, qui vivent au milieu du monde chrétien, sont baptisés, et cherchent, d'après cela, à donner aux anciennes notions naturelles et païennes une forme qui suppose les idées chrétiennes. Ici comme là, ce que l'homme connaît est simplement la réalité actuelle, immédiatement présente, la matière et l'esprit constituant non pas deux réalités, deux substances, mais deux côtés différents, deux modes divers d'apparition d'une seule et même réalité. Seulement, dans l'antique paganisme cette réalité unique, Dieu, l'absolu, a surtout la forme de la matière, tandis que dans le paganisme moderne il a surtout la forme de l'esprit, ce qu'il faut attribuer à l'influence du Christianisme.

L'antique paganisme se montre à nous sous une triple forme : le paganisme barbare, le paganisme oriental, le paganisme grec (gréco-romano-germanique).

Nous n'avons pas à considérer ici le paganisme barbare ; il est si grossier qu'il n'est pas même capable de constituer une théorie panthéistique.

(1) I *Thess.*, 4, 5.
(2) *Éph.*, 2, 12.

Le fétiche (1) ou l'idole que le barbare adore comme Dieu est sans doute plus que l'objet lui-même qui est devant les yeux du païen, plus que la pierre, le bois, devant lesquels il se prosterne ; c'est un symbole qui représente Dieu ; mais que Dieu soit l'essence du monde, que la multiplicité visible ne soit pas autre chose que le déploiement et le mode de manifestation du Dieu que le païen reconnaît, c'est là une pensée qui est complétement étrangère au barbare. Il n'est par conséquent pas question pour lui de panthéisme ou d'un retour de la multiplicité à l'unité tel que la multiplicité infinie soit essentiellement une et que cette unité soit réellement Dieu. Cette idée ne se trouve que chez les Orientaux et les Grecs. Mais il y a une grande différence entre ceux-ci et ceux-là.

Les Orientaux ne se sont élevés que jusqu'à la connaissance des parties isolées ou des divers degrés de la nature, jamais à celle de la nature dans son ensemble, dans sa totalité. Cette totalité au contraire a été comprise par les Grecs ; ainsi, tandis que les Grecs ont considéré la nature entière, l'homme inclus, comme la réalité absolue, les Orientaux n'ont vu l'absolu que dans telle ou telle sphère, tel ou tel degré de la nature : les Chinois dans la nature inorganique, les Indiens dans la nature végétale, les Égyptiens dans la nature animale, les peuples ariques et sabéens (les Syriens, les Assyriens, les Chaldéens, les Mèdes, les Perses, les Bactriens) dans une pure abstraction, soit dans l'antagonisme d'un principe mâle et femelle, soit dans l'antagonisme cosmique suprême de la lumière et des ténèbres. Ce qu'ils ont compris comme la réalité absolue a été pour eux le divin, et tout ce qui existe a été à leurs yeux manifestation, révélation de ce

(1) *Voy.* FÉTICHE.

divin. Pour les Chinois le monde n'est pas autre chose qu'une masse pénétrée par la force de la gravitation; les choses individuelles ne sont que des atomes qui obéissent à l'attraction de cette force, et cette force elle-même, qui pénètre et attire tout, est Dieu. Pour les Indiens l'univers est une plante; cette plante en elle-même, dans son germe, est Dieu. Ce Dieu se manifeste en trois moments, celui de la naissance, celui de l'existence, celui de l'évanouissement, et ces trois moments forment une éternelle révolution. Les choses individuelles sont des formes dans lesquelles l'unique être végétal, le un divin, se manifeste transitoirement. Pour les Égyptiens tout ce qui existe est l'incarnation et la manifestation de l'être animal, et cet être est Dieu. De même, pour les peuples ariques et sabéens, l'ensemble de la réalité n'est pas autre chose que l'incorporation et la manifestation de l'absolu. Tout ce qui est est mâle ou femelle, lumière ou ténèbre; cet antagonisme lui-même, dans son abstraction, est l'absolu en Dieu.

Ainsi Dieu, chez les Orientaux, n'est pas autre chose que la substance du monde, et, par conséquent, leur cosmogonie est un pur panthéisme. Sans doute, dans la religion populaire, cette théorie prend la forme du polythéisme; le peuple ne s'élève pas à la pensée de l'unité; il tient pour divin tout ce qui lui tombe sous les mains; mais la pensée qui se révèle dans la conscience populaire, qui ressort partout clairement du polythéisme, n'est autre que la pensée panthéistique elle-même, se manifestant diversement chez les divers peuples (1).

Chez les Grecs la nature n'est plus fractionnée, c'est-à-dire que, ce que les Grecs reconnaissent comme réalité, ce n'est plus telle ou telle partie, tel ou tel degré de la nature, c'est la nature dans sa totalité. Ce n'est donc ni telle plante, ni tel animal, ni telle chose, ni telle autre, mais tout ce qui est, sans exception, qui est divin, ou, plus exactement, dans tout ce qui existe se manifeste le divin; d'abord dans les éléments, puis dans ce qui provient des éléments, et cela dans une série infinie qui descend jusqu'aux choses les plus infimes (1).

La pensée qui ressort d'une pareille science n'est autre que celle-ci: Dieu ou le divin est la substance de la nature dans sa totalité. Or quelle est cette substance? qu'est-ce que l'être de tout ce qui existe? La philosophie s'est posé cette question à résoudre, et de sa réponse est née une théodicée matériellement et formellement panthéiste.

La substance de la nature peut être comprise de trois manières. Premièrement on y voit l'élément même de la nature, c'est-à-dire un principe naturel; deuxièmement, l'homme, ou la raison humaine; troisièmement, un terme qui unit les deux premiers; ou bien encore la substance de la nature, l'absolu, tel qu'il a été compris par la philosophie, a reçu, avec le cours des temps, trois formes: 1° la forme du naturel, 2° celle de l'humain, 3° celle du divin, unissant en elle la nature et la raison, la matérialité et la spiritualité. Et tel est en effet le caractère des trois périodes de la philosophie grecque. A la première période appartiennent les anciens Ioniens (Thalès, Anaximandre et Anaximènes), les Pythagoriciens, les Éléates (Xénophanes, Parménide, Mélissus et Zénon), Héraclite et enfin Empédocle, les atomistes et Anaxagore. A la seconde période appartiennent d'abord le même Anaxagore, qui ouvre la seconde période comme il termine

(1) *Voy.* Polythéisme.

(1) *Voy.* Polythéisme.

la première, puis les sophistes, et après eux Socrate, Platon, Aristote, et tous les représentants de la philosophie grecque jusqu'à sa dissolution dans le scepticisme. La troisième période enfin est remplie par le néo-platonisme.

Dans la première période l'absolu est la substance de la nature; c'est d'abord un élément matériel, l'eau, l'air (les anciens Ioniens); puis c'est le nombre, élément ou principe fondamental de la forme des choses (les Pythagoriciens); ensuite c'est un absolu abstrait, d'une part le pur être (Éléates), d'autre part le pur devenir (Héraclite); enfin l'être et le mouvement réunis, c'est-à-dire une matière multiple immuable (les quatre éléments, les atomes, les homœoméries), et à côté de cette matière le mouvement (Empédocle, les atomistes, Anaxagore). L'absolu, reconnu sous cette forme, se développant, se déterminant, constitue par ce développement et cette détermination de lui-même le monde réel. Dieu (l'absolu) est donc tout simplement l'être immanent dans le monde, le un universel, qui parvient dans les individus multiples à l'existence ou à la manifestation de lui-même. C'est un pur panthéisme, le panthéisme sous la forme du monisme.

Dans la seconde période l'absolu, et par conséquent la substance du monde, est compris sous la forme de la raison, c'est-à-dire que le monde est la raison développée, constituée, réalisée, comme dans la première période il est la substance naturelle se développant et s'organisant.

Il est par conséquent évident que c'est un panthéisme aussi strict que celui de la première période. Tout ce qui est est la raison réalisée, existant, apparaissant, c'est-à-dire est Dieu. Mais comme cette raison absolue n'est en vérité autre chose que la raison humaine, et comme celle-ci n'est pas une force créatrice, qu'elle n'est qu'une force formatrice, qui a besoin d'une matière quand elle veut s'objectiver, le panthéisme de cette seconde période prend la forme du dualisme; en face de Dieu, qui doit être la substance de la nature, l'être des êtres, il y a un second terme. La philosophie s'efforce, il est vrai, de se passer de ce second terme et de rétablir le monisme, mais elle n'y réussit pas, et elle n'y peut réussir. Chez Anaxagore le dualisme est complet. A la demande : Qu'est-ce que le monde? il répond aussi bien : Des homœoméries réalisées, que : La réalisation de la raison. Platon tâche de comprendre le second terme comme le non-être, Aristote comme le possible (c'est-à-dire encore comme le non-être); mais le second terme subsiste comme terme nécessaire, ἀναγκαῖον, sans lequel Dieu ne serait jamais devenu monde, et c'est pourquoi Platon le désigne, non pas comme οὐκ ὄν, mais comme μὴ ὄν, c'est-à-dire non-seulement n'étant pas, mais étant aussi sous certains rapports, et Aristote ne fait pas difficulté de le désigner sous le nom de ὕλη.

Ce sont les stoïciens qui ont approché le plus du but en ne plaçant pas le second terme comme second principe à côté du premier, mais en le comprenant comme un des deux moments qu'ils ont donnés à leur unité absolue. Leur absolu est une espèce d'âme du monde qui réunit en elle deux moments, l'un actif, l'autre passif, ποιοῦν et πάσχον; mais dans le fait les choses restent dans le même état sous d'autres termes. Cet absolu ou cette âme du monde n'est pas autre chose que la raison platonico-aristotélicienne, qui, en tant que monde, admet infiniment de formes diverses, mais qui, par elle-même, n'est pas en état de devenir et d'être le monde, et a toujours besoin pour cela d'un second terme, d'un terme passif, informable, d'une matière.

Enfin, dans la troisième période, dans le néo-platonisme (1), l'absolu unit en lui l'absolu des deux premières périodes, c'est-à-dire la substance naturelle et la raison. Le monde est une émanation de Dieu (2), par conséquent une substance purement divine, ou Dieu manifesté en existence, tout comme dans la première période, et de plus il est extra-divin, non-divin, non-être, μὴ ὄν, en opposition avec l'être, ὄν, tout comme dans la seconde période. Ainsi Dieu est conçu à la fois comme substance naturelle, ou absolu substantiel, et comme raison. La substance du monde a reçu la forme du divin, en tant qu'il appartient à la nature du divin d'être absolu tout comme d'être esprit. Mais, quoique d'après cela le Dieu néo-platonicien ait la forme du Dieu réel, et même soit conçu comme un Dieu triple, il n'est cependant absolument autre chose que le Dieu de toute la philosophie grecque; il n'est pas autre chose que l'être immanent dans le monde, n'étant qu'autant qu'il est monde, et n'étant pas en et par lui. Les Néo-Platoniciens ont évidemment été soumis à l'influence des idées chrétiennes en élaborant leur métaphysique, et ils n'en ont pas moins conservé dans toute son intégrité l'antique science païenne.

Avec le néo-platonisme finit l'antique paganisme, et déjà le Christianisme comptait alors près de quatre siècles.

Si nous ne partons pas de la science de Dieu telle que l'a faite le Christianisme, nous ne pouvons rien comprendre au paganisme moderne. Nous avons dit que cette science chrétienne exclut complétement le panthéisme. Ici nous devons remarquer que nous soutenons cette assertion dans le sens le plus large et le plus strict, et que nous prétendons dire par là qu'un Chrétien, tant qu'il est Chrétien, est précisément par là hors d'état d'admettre aucune espèce d'idée panthéiste, et qu'il ne le peut qu'en cessant d'être Chrétien. En effet dans le Christianisme Dieu est et vit absolument en lui et pour lui. Le monde, qui n'était pas par lui-même, est devenu, c'est-à-dire qu'il a été créé du néant, et dès lors, comme tout ce qui est véritablement, il subsiste en lui-même, de telle sorte que la science chrétienne exclut absolument toute pensée qui renfermerait, même de loin, une identification quelconque de Dieu avec le monde, ou avec la substance du monde, ou avec la pensée du monde, ou avec une âme du monde, ou avec quoi que ce soit d'analogue (1). Parler du panthéisme d'un Chrétien c'est se contredire; quiconque est panthéiste n'est pas Chrétien, quiconque est Chrétien n'est pas panthéiste. Il n'y a ni Chrétien panthéiste, ni panthéiste chrétien. Le panthéisme réel ou prétendu des gnostiques, des Manichéens, des Pauliciens, des Priscillianistes, des Bogomiles, des Cathares, des Bégards, des Lollhards, des Frères et des Sœurs du libre esprit, puis celui de Denys l'Aréopagite, de Jean Scot Érigène, d'Amaury de Chartres, de David de Dinand, de maître Eckhart, de Tauler, de Jordan Bruno, de Jacques Böhme, de Wicleff, de Hus, etc., doit être jugé d'après cette mesure. Les uns sont réellement panthéistes; mais dès lors on peut affirmer avec certitude ou qu'ils n'ont pas admis la foi chrétienne, ou que, l'ayant adoptée d'abord, ils l'ont abjurée plus tard; tels sont les gnostiques, les Manichéens, Jordan Bruno, etc.; les autres sont vraiment Chrétiens. Si on examine de près leur soi-disant panthéisme, on voit qu'il n'est

(1) *Voy.* NÉO-PLATONISME.
(2) *Voy.* ÉMANATION.

(1) *Voy.* DIEU, LIBERTÉ, RÉDEMPTION, JUSTIFICATION, PRÉDESTINATION.

qu'apparent, comme dans Érigène, Tauler, et même Eckhart. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette question historique (1). Nous ne parlons ici que du panthéisme en général, et il nous est tout à fait indifférent que, parmi les Chrétiens qui ont passé pour panthéistes, celui-ci ou celui-là ait été, l'un plus, l'autre moins réellement panthéiste, en substituant à la science chrétienne de Dieu la science pagano-athéiste du monde.

On peut, à cet égard, consulter les articles spéciaux qui traitent ce sujet et les ouvrages qui s'y trouvent cités. Nous nous contenterons de remarquer, pour pouvoir nous orienter en général, ce qui suit :

Dieu n'étant pas un esprit semblable à l'esprit humain, qui est fini et a un autre esprit en face de lui qui le limite, mais étant un esprit absolu, c'est-à-dire qui, seul, est, tout ce qui n'est pas Dieu et qui vit tenant son être et sa vie de Dieu; Dieu n'étant par conséquent pas seulement esprit, mais l'esprit absolu, ou plutôt étant l'absolu en tant qu'esprit, on peut parler de Dieu avec des expressions panthéistiques sans être le moins du monde panthéiste. On arrive si souvent, en parlant de Dieu, à l'idée de l'absolu, qu'elle devient l'idée principale, l'attribut exclusif, et qu'elle semble, pour ainsi dire, faire disparaître toute autre idée, tout autre attribut, tel que celui de la spiritualité et de la personnalité, comme c'est le cas, par exemple, quand l'apôtre S. Paul dit que nous sommes, que nous vivons, que nous nous mouvons en Dieu, ou, dans un autre endroit, que Dieu est tout en tous, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Il en est de même de la créature. Comme la créature non-seulement est et subsiste en elle-même, mais encore, étant absolument par Dieu, n'est pas par elle-même, on peut, sans être aucunement panthéiste, parler d'une manière quasipanthéiste d'elle, comme si on ne tenait pas son être pour son être propre, comme si on comprenait par cet être Dieu même ou le divin, et comme si on voyait dans la créature un mode d'apparition ou de manifestation du divin lui-même. C'est ce qui arrive quand on fait spécialement ressortir l'idée du non-être dans l'idée de la créature, et qu'on renvoie à l'arrière-plan l'idée de l'être personnel comprise dans celle de la créature; comme c'est le cas lorsque S. Paul dit : « Je vis, mais ce n'est pas moi qui vis, c'est Dieu qui vit en moi. »

De même on peut se servir des termes du dualisme sans être en aucune façon dualiste. C'est ce qui arrive quand dans l'idée de Dieu on considère principalement la spiritualité, dans l'idée de la créature la personnalité. On voit facilement que l'une ou l'autre apparence, celle du monisme et celle du dualisme, est toujours prochaine et qu'elle peut à peine être évitée, par cela que nous ne pouvons pas dire tout *à la fois*, en un seul coup, que nous ne parlons que successivement et ne proposons les choses que l'une après l'autre. L'homme intelligent et raisonnable, quand il s'agira de juger ces matières, n'oubliera jamais l'idée générale de Dieu et celle de la créature dont on est parti, et, si cette idée primordiale est ce qu'elle doit être, il ne se scandalisera pas des inévitables apparences qu'il rencontrera dans un sens ou dans un autre. Et, dans le fait, il y a longtemps que tout homme raisonnable se rit de ceux qui, non satisfaits du panthéisme réel, du panthéisme païen, cherchent à découvrir des traces de panthéisme dans les dogmes chrétiens, qui admettent non-seulement un panthéisme entier, mais un demi, un quart, un huitième, un seizième de panthéis-

(1) *Voy.* l'article précédent.

me, et ne se font pas scrupule de décrier les plus purs théologiens comme des panthéistes, d'accuser de panthéisme des hommes que la pureté de leur doctrine, leur orthodoxie en général rendaient dignes d'être des docteurs de l'Église.

Cependant nous ne nions point par là qu'il y ait des panthéistes qui se prétendent chrétiens et qui croient même l'être. C'est ce qu'on voit chez les panthéistes modernes, chez les philosophes protestants surtout, qui, au fond, absolument païens, sont autorisés, en qualité de protestants, à faire passer pour la pure métaphysique chrétienne les opinions qui leur plaisent, et jusqu'au plus parfait paganisme.

Les principaux représentants de ce panthéisme moderne sont *Spinosa*, *Fichté*, *Schelling* et *Hégel*. Leur point de départ est le principe de la connaissance posé par Descartes, d'après lequel on ne doit reconnaître comme certain que ce dont la pensée de l'homme a constaté l'existence. En effet (1), si on s'en tient *exclusivement* à ce principe de connaissance subjectif, en rejetant le principe objectif dont on admettait la valeur *avant* Descartes, et si on prétend que toute connaissance doive être une connaissance absolue, absolument certaine, on est infailliblement poussé soit vers le rationalisme, soit vers le panthéisme.

Ou on laisse l'objectivité intacte, mais on ne reconnaît pas comme telle ce qui se manifeste de soi-même; on se forge des notions arbitraires et on dit : Il faut que la réalité corresponde à ces notions, sinon je refuserai de reconnaître cette réalité; on revendique l'omnipotence du moi (d'après la voie indiquée par Descartes), et on donne à la science la forme du dualisme. Appliquée à Dieu cette méthode devient le rationalisme. Cette méthode, mise en pratique par Leibnitz, Wolff et Kant, s'est fait jour sous diverses formes, mais principalement comme théologie naturelle et comme exégèse ou théologie biblique.

Ou bien, reconnaissant ce que cette méthode arbitraire a d'absurde et de ridicule, on forge une science qui identifie le moi pensant avec l'objet qui doit être connu et qui cesse par là même d'être objet, de telle sorte que la connaissance, quel que soit son objet, n'est, à prendre strictement, que la connaissance de soi-même. Et c'est ce qu'on peut chercher à réaliser de deux manières. 1° Ou bien, comme dans l'ancien paganisme, on voit dans la réalité totale une masse confuse et dans chaque atome de cette masse un type du tout, essentiellement identique avec le tout, de sorte que dans chaque esprit la totalité arrive à la conscience d'elle-même, la science de chaque individu humain est la conscience même de Dieu (la substance totale), de même qu'une goutte d'eau est parfaitement de l'eau, comme l'Océan tout entier; d'où il résulte que toute connaissance est la connaissance de soi-même et qu'il n'y a pas de connaissance objective; 2° ou bien on comprend le moi comme une puissance créatrice, l'univers comme le produit de l'esprit pensant, et dès lors la science a de nouveau le caractère que nous venons de lui assigner.

C'est dans le premier sens que Spinosa a envisagé la question; Fichté l'a résolue dans le second; Schelling et Hégel ont combiné ces deux théories.

Tandis que Spinosa résout absolument toute individualité dans la substance unique et ne conserve pas de moi, Fichté résout tout dans le moi; le moi crée le non-moi comme le moi, le non-moi n'étant rien, le moi étant tout. Mais il leur est arrivé comme aux Néo-Platoniciens : le non-moi produit

(1) *Voy.* DESCARTES.

par le moi devint l'obstacle qui limita le moi, et il n'y eut pas moyen de s'en débarrasser. Dès lors le dualisme était posé, et Fichté ne réussit pas, comme il l'avait entrepris, à donner au moi la forme, la valeur, la nature absolue que Spinosa avait attribuée à la substance. Schelling suppléa à ce défaut en identifiant la théorie de Fichté avec celle de Spinosá et en développant la théorie dont voici le sommaire :

Dieu est l'unité de la multiplicité, l'être unique de tout ce qui est, par conséquent l'indifférence ou l'identité de toutes les différences. Tout ce qui est n'est autre chose que Dieu ; toute existence particulière n'est qu'une forme spéciale de l'Être, de l'identité absolue. Le nombre de ces formes est infini ; mais, en somme, elles se réduisent à deux. Tout ce qui est est ou dans la forme objective réelle, ou dans la forme subjective idéale. L'objectif est ce qu'on appelle nature, le subjectif est ce qu'on appelle esprit. La nature et l'esprit sont par conséquent identiques ; seulement ils représentent de manières différentes un seul et même être : la nature, l'être qui est (l'objectif), l'esprit, l'être qui connaît (le subjectif). Par conséquent la nature, étant l'absolu (l'identique), connaît, tout comme l'esprit, étant l'absolu, est, c'est-à-dire que la nature est esprit comme l'esprit et que l'esprit est nature comme la nature. Dans l'un et dans l'autre il n'y a que la prédominance de l'une ou de l'autre des deux formes de l'absolu. Mais ces formes ne sont pas des formes fixées, roides et mortes ; ce sont des formes éternellement changeantes ; ce sont les moments divers d'un procédé éternel et absolu, passant les uns dans les autres, se transformant sans cesse et sans fin. Chacune de ces deux formes capitales est dans un mouvement, un progrès incessant, qui la révèle en puissances multiples. Du côté de la nature ces puissances sont : 1. la gravitation et la matière ; 2. la lumière et le mouvement ; 3. l'organisme et la vie. Du côté de l'esprit ce sont : 1. la vérité et la science ; 2. la bonté et la religion ; 3. la beauté et l'art. Mais ces deux séries, dans leur totalité, ne sont que les moments d'un seul et même procédé embrassant toutes choses. Or, ce procédé, c'est Dieu même ; car ce procédé, comme tel, est l'identité de tous les moments individuels qui le constituent. Ainsi Dieu est à la fois le producteur et le produit, le produit et le producteur, l'être substantiel qui crée toute existence, et toute existence est créée par l'être substantiel dont elle porte la nature créatrice en elle, en un mot, la base de tout être, qui est en même temps toute existence, et toute existence, qui est en même temps la base de son propre être.

Schelling échappe ainsi au monisme de Spinosa et au dualisme de Fichté, et cependant il maintient la même pensée que ses deux prédécesseurs. L'absolu étant ce que nous venons de voir, il y aura toujours dans l'une ou l'autre forme de l'absolu un point qui sera l'expression la plus complète ou la plus adéquate de l'absolu par le relatif. Ce point est, du côté de la forme naturelle, l'organisme, dont le chef-d'œuvre est l'homme ; du côté de la forme spirituelle, l'art. C'est dans l'organisme que la nature se révèle le plus complétement comme esprit, l'objectif comme subjectif, le réel comme idéal ; c'est dans l'art que l'esprit se révèle le plus complétement comme nature, le subjectif comme objectif, l'idéal comme réel.

En somme, l'absolu, l'être unique et sans nom, apparaît, par des évolutions infinies, dans des formes infiniment variées ; la forme la plus adéquate, qui se trouve au terme de l'évolution, est l'homme, et, mieux encore, l'homme créant par l'art. D'où il suit que, parmi

toutes les existences réelles (car Dieu comme Dieu n'est pas réel, il n'est réalisé que dans l'individu), la plus élevée est l'homme, et parmi les hommes l'homme créant par l'art. Et il faut dire : l'homme était dès longtemps tout ce qui n'est pas homme, et tout ce qui n'est pas homme n'est pas autre chose que l'homme n'étant pas encore homme, c'est-à-dire n'étant pas encore parvenu à sa forme adéquate.

Schelling a aussi cherché à constituer une science du Christianisme correspondant à cette théorie métaphysique. Autant qu'on peut deviner sa pensée à cet égard, car il ne la formule pas nettement, voici à peu près son opinion : La science de Dieu dans l'homme correspond au développement successif de Dieu, partant de l'abîme ténébreux pour arriver, par un procédé infini, jusqu'à l'homme ; car, quoique l'homme fût depuis longtemps parvenu à être la couronne de la nature, c'est-à-dire fût devenu l'homme-Dieu, il ne fut *reconnu* comme tel que dans des temps postérieurs. Jusqu'à cette époque on avait compris comme Dieu les diverses formes de la nature, en partant d'en bas et en remontant, et ce ne fut que lorsqu'on eut ainsi parcouru tous les degrés qu'on reconnut l'homme-Dieu, conformément à la vérité, car Dieu avait été en réalité toutes choses avant d'être devenu l'homme. C'est à dater du moment où l'on reconnut que l'homme est Dieu, non pas exclusivement, mais principalement (comme la forme la plus parfaite de l'être), que la religion chrétienne entra dans l'histoire du monde. Mais on comprend naturellement que cette science est elle-même susceptible de perfectionnement, est soumise à un certain mode de développement, et que sa forme originaire, telle qu'elle parut dans le Christ et les Apôtres, a été depuis longtemps modifiée par des formes nouvelles et plus parfaites. On comprend encore mieux que c'est précisément par la philosophie de Schelling que le genre humain est parvenu enfin à la science absolue de toute réalité, à la science absolue de toute vérité.

Du reste il règne dans la théorie de Schelling une confusion et une obscurité infinies. Quelque magistrale que soit l'exposition, Schelling n'a pu donner à sa pensée ni fixité, ni fermeté, ni clarté. Il était réservé à un autre d'entreprendre cette tâche.

Elle fut entreprise par *Hégel*, qui est devenu pour Schelling ce qu'Aristote avait été pour Platon, ou, comme le dit Schelling lui-même, Wolff pour Leibnitz.

Hégel a porté la lumière dans le chaos de Schelling. La pensée demeure la même, mais elle se dessine plus nettement et se résume ainsi :

Dieu est la pensée dans son éternel procédé ; les divers moments de ce procédé constituent les déterminations du monde ou les moments mêmes de la réalité totale.

Ce procédé ou ce système de la pensée se manifeste sous une triple forme :

1° Comme pensée pure ou dans la forme de la pensée en elle-même, de la pensée purement logique ;

2° Comme pensée révélée, comme pensée qui n'est plus la pensée même, mais la pensée différente d'elle-même, autre qu'elle : cette pensée autre est le monde, c'est-à-dire la nature et l'esprit fini ;

3° Comme pensée ayant conscience d'elle-même, revenant de sa manifestation sur elle-même et en elle-même, reconnaissant comme identique avec elle, ou comme étant elle-même, l'être qui diffère d'elle, la nature et l'esprit fini. Ici la pensée est l'esprit proprement dit, dans le sens strict, l'esprit réel, contrairement à l'esprit pur, qui n'est qu'un esprit possible.

Le système se formule plus explicitement de la manière suivante :

I. La pensée pure, c'est-à-dire la pensée comme telle, en elle-même (Dieu avant la création du monde), est :

1° En tant qu'être, cet être étant être pur, c'est-à-dire n'étant rien :

a. qualité ; *b*. quantité ; *c*. proportion unissant la qualité et la quantité ;

2° En tant que substance, qui elle-même se subdivise en trois moments ou formes :

a. base de l'existence ; *b*. manifestation ; *c*. réalisation ;

3° En tant que conception :

a. subjective (notion, jugement, conclusion) ; *b*. objective (mécanisme, chémisme, téléologie) ; *c*. idéelle, qui, à son tour, unit la conception subjective et l'objet conçu, et, comme telle, est vie, science et idée absolue. Parvenue à ce degré la pensée cesse d'être pensée et devient réalité, monde, nature.

II. La pensée existant comme nature (Dieu étant comme monde), correspondant entièrement aux catégories logiques énoncées ci-dessus, correspond par conséquent :

1° Comme mécanisme, à la catégorie de l'être ;

2° Comme physique, à la catégorie de la substance ;

3° Comme organisme, à la catégorie de la réalité, et elle se termine par l'animalité. La pensée, dans son organisme animal le plus élevé, dans l'homme, est esprit.

III. L'esprit est :

1° Pensée subjective, et, comme telle : *a*. étant simplement (âme) ; *b*. ayant conscience de lui-même (esprit) ; *c*. étant avec conscience et sachant qu'il est (esprit théorique, pratique et libre). C'est l'esprit libre qui s'objective.

2° Esprit objectif. Or l'objet dans lequel l'esprit s'objective est : *a*. le droit ; *b*. la moralité ; *c*. la civilisation, qui se réalise dans la famille, la société, l'État, de telle sorte que l'esprit, complétement objectivé, est l'État (et sa forme la plus parfaite est naturellement l'État prussien !!). Cette objectivisation de l'esprit est libre, c'est-à-dire qu'elle est la réalité créée par l'esprit ayant conscience de lui-même. De là vient que l'esprit, dès qu'il s'est réalisé, revient à lui-même ; il se reconnaît pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour la réalité existante, c'est-à-dire l'unité de l'esprit objectif et de l'esprit subjectif, ou l'identification de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. Cet esprit revenant ainsi sur lui-même, cette pensée unissant l'esprit objectif et l'esprit subjectif, est l'esprit absolu.

3° Esprit absolu. L'esprit absolu se révèle graduellement sous trois formes : *a*. dans l'art ; *b*. dans la religion ; *c*. dans la philosophie. Ces trois formes ne sont que trois modes divers de manifestation d'un seul et même esprit absolu, qui n'est jamais autre chose que l'esprit se connaissant comme toute réalité, ou toute réalité embrassant en elle la science et l'être absolus. Dans l'art (c'est l'élément de la perception sensible, αἴσθησις), l'esprit se comprend, se possède, se sent pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour la réalité existant dans une forme perceptible, comme beauté. Dans la religion (c'est l'élément intelligible, δόξα), l'esprit religieux se reconnaît comme étant toute réalité, non plus sous une forme sensible, mais sous une forme intellectuelle, non plus comme idéal, mais comme idée même se révélant à l'esprit. Or l'esprit qui se révèle ainsi n'est pas encore l'être dans sa totalité ; les divers moments de sa réalité apparaissent isolés, séparés, et parviennent, dans cet isolement, à la conscience d'eux-mêmes : ainsi, par exemple, la nature comme distincte de l'esprit, les moments logiques de l'être et de la vie intellectuels comme des faits his-

toriques qui se succèdent dans le temps, etc., etc.; car c'est précisément là le propre de l'entendement de saisir les moments de l'idée, non comme les moments intégrants d'une unité close, mais comme des parties isolées, existant chacune pour elles dans leur réalité.

Enfin dans la philosophie l'esprit absolu est l'élément de l'idée, c'est-à-dire que l'esprit se connaît comme étant toute réalité, de telle sorte que, d'un côté, en religion, il est vu par l'esprit comme esprit; d'un autre côté, dans l'art, il est vu dans la totalité d'une forme une. En un mot c'est dans la philosophie que l'esprit non-seulement se connaît pour ce qu'il est, mais se connaît de la vraie manière. La science est ici science intelligible; son caractère est de comprendre l'unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité.

La philosophie, dit Hégel, est l'idée se pensant elle-même; la vérité se connaissant, c'est la *logique* même embrassant dans son universalité tout ce qui est intellectuel et réel, abstrait et concret, subjectif et objectif.

Si on voulait dire ce qu'est Dieu il faudrait le définir ainsi : Dieu est : premièrement la pensée pure, c'est-à-dire : *a.* l'être; *b.* la substance; *c.* l'idée; secondement la nature, c'est-à-dire : *a.* le mécanique; *b.* le dynamique (physique); *c.* l'organique de la nature; troisièmement l'esprit, c'est-à-dire : *a.* l'esprit subjectif; *b.* l'esprit objectif; *c.* l'esprit absolu, le tout avec une multitude infinie d'idées intermédiaires; c'est-à-dire qu'Hégel, de même que tous ceux qui partent de l'hypothèse qu'il n'y a pas de Dieu, a vu en Dieu la substance du monde, dans cette substance l'esprit humain, dans cet esprit : 1° la pensée pure (procédé logique de la pensée); 2° la pensée réalisée, le monde existant; 3° l'esprit dans sa forme propre, se sachant être Dieu antéro-mondain dans la pure pensée, existant dans le monde, ayant conscience de lui-même en lui-même, et par conséquent étant, en général, toute réalité. Ainsi la philosophie a atteint ce que depuis Descartes elle cherchait, la science absolue, la divinisation du moi humain; toute science est science de soi, science créatrice de soi-même, donc science absolue; tout homme qui arrive à la conscience de soi n'est plus l'homme individuel; il est Dieu (1). Ce résultat est obtenu et établi d'une manière qui doit satisfaire quiconque part de la même hypothèse, savoir, qu'il n'y a pas de Dieu. On échappe à la crudité du spinosisme; l'essence du monde n'est plus une substance morte : c'est un principe vivant.

On voit comment de ce principe sortent ses conséquences, comment elles y rentrent; à la place d'un abîme qui engloutit tout se trouve un magnifique procédé dans lequel, il est vrai, l'individuel disparaît également sans cesse, mais après avoir eu du moins sa valeur, et même une valeur absolue, l'absolu n'existant que dans le particulier. On échappe au dualisme de Fichté, et à la place du système obscur et confus de Schelling on a un système net, précis, clair et transparent.

En même temps la philosophie hégélienne pousse à bout le système d'athéisme qui revêtait jusqu'à lui la forme panthéistique; car nul développement ultérieur de ce système n'est plus possible sous cette forme, on ne peut plus rien y ajouter, il n'en peut plus sortir que la forme de l'athéisme brutal. Cette transformation, nous le savons, a eu lieu.

L'école qu'on a nommée *la gauche* de Hégel a sans détour proclamé que non-seulement il n'y a pas de Dieu,

(1) *Encycl.*, § 564, obs. 3.

mais qu'il n'y a ni pensée, ni essence, ni universel, qu'il n'y a rien de métaphysique au monde; qu'il n'y a de réel que ce qui existe immédiatement, que ce qui se voit et se palpe, que le morceau de viande qui est au bout de la fourchette, le vin qu'on avale, l'air dans lequel on s'enivre.

C'est la fin de l'homme; il ne lui manque plus qu'à faire en arrière le pas que, suivant les mêmes philosophes, il a fait autrefois en avant pour devenir homme, de singe ou brute qu'il était. Si le radicalisme moderne, qui se pare des noms de socialisme et de communisme, venait à prédominer, nous verrions bientôt cette théorie bestiale se réaliser; car ce radicalisme n'est pas autre chose que l'application de l'athéisme brutal à la vie sociale.

Terminons en revenant un instant à Hégel, pour dire un mot de sa philosophie religieuse, ou, ce qui est la même chose, des rapports de la philosophie hégélienne avec la dogmatique chrétienne.

Hégel prétend que la philosophie est l'exposition la plus fidèle du système de la foi chrétienne; que l'une reconnaît absolument la même vérité que l'autre, savoir, le Dieu révélé; que la seule différence qui existe résulte de ce que le système hégélien, conformément aux exigences de la philosophie, comprend, au point de vue intelligible, dans des idées pures, ce que le Christianisme, conformément à la nature de la foi religieuse, représente par des images et des figures. Ainsi, dit-il, le Dieu de la religion chrétienne est le Dieu triple, et cette Trinité est puérilement représentée sous la figure du Père, du Fils et de l'Esprit. Qu'on transforme ce langage en idée, ces termes concrets en termes abstraits, et l'on arrive à reconnaître que Dieu est : 1° la pensée logique; 2° le monde, manifestation extérieure de cette pensée, ou l'autre identique avec le même, et 3° l'esprit ou le monde ayant conscience de son identité avec la pensée logique, la pensée autre revenant sur elle-même. — De plus la religion chrétienne dit que le monde a été créé par Dieu, plus directement par le Fils de Dieu. C'est là une figure naïve de la vérité (comprise par Hégel), savoir : que le monde, comme tel, est le fils de Dieu, c'est-à-dire n'est pas autre chose que la pensée extériorée ou se posant dans la forme de l'autre. — Enfin il est question dans la foi chrétienne de la chute par le péché. C'est là une pensée profonde, mais sous une image sensible. Comprise intelligiblement, elle nous apprend que le monde, qui est la pensée dans la forme autre qu'elle-même, n'est pas la pensée comme telle, que c'est la pensée tombée, déchue, éparpillée dans le multiple, le fini, le limité, par conséquent devenue mauvaise. — Si la foi chrétienne enseigne en outre que le monde déchu sera derechef réconcilié et uni avec Dieu, et cela par l'incarnation du Fils de Dieu, ce dogme prouve clairement combien la religion chrétienne est spéculative. Qu'on dépouille ce dogme de sa forme sensible pour en saisir l'idée pure; il signifie que le monde, quoiqu'il diffère de la pensée logique, est cependant identique avec elle, n'est essentiellement pas autre chose qu'elle, toutefois en ce sens que cette identité ne parvient à la conscience d'elle-même que dans l'homme. — A ce dogme se rattache très-facilement celui qui clôt le cercle des vérités fondamentales, savoir que le Christ a dû mourir et que le Saint-Esprit l'a remplacé pour demeurer perpétuellement dans l'Église, ou dans la communauté, suivant le langage qu'Hégel préfère. Ce dogme chrétien n'est que l'expression de cette vérité intelligible que, du moment où le monde s'est reconnu identique avec la pensée logique, il a cessé

d'être monde purement existant, et a commencé à être pour toujours monde ayant conscience de lui-même, c'est-à-dire se sachant identique avec la pensée logique. Le monde purement existant est, nous l'avons vu, le fils de Dieu (l'autre Dieu), tandis que le monde qui a conscience de lui-même est l'Esprit. Il est par conséquent tout à fait exact, dit Hégel, d'affirmer, comme le dogme chrétien, que l'Esprit remplace le Fils, et que, par conséquent, celui-ci a dû mourir. Le Christianisme ainsi compris, Hégel l'appelle la religion de l'absolu, et la philosophie qui répond à cette religion est la philosophie de l'absolu, qui présente les vérités chrétiennes sous la forme intelligible des idées hégéliennes (1).

Si, arrivé au terme, nous voulons résumer ce qui précède, nous voyons que le panthéisme est par essence un système athée; que l'athéisme, s'il n'est pas tout à fait brutal, devient nécessairement panthéisme, puisque, si le Dieu réel n'est pas connu et reconnu, on est obligé de comprendre et de déclarer que la substance du monde est Dieu. Ainsi le panthéisme appartient exclusivement au paganisme; il ne peut pas en être question chez ceux qui admettent la foi chrétienne.

Le panthéisme que nous avons rencontré dans l'histoire du monde a deux points de départ : l'un dans le paganisme ancien, l'autre dans le paganisme moderne. L'antique paganisme partait de cette question : Quelle est l'essence de la nature? et il reconnaissait comme telle, en Orient, une partie des éléments de cette même nature; en Europe, la nature elle-même dans sa totalité, sous des formes diverses : premièrement sous la forme naturelle, secondement sous la forme humaine, troisièmement sous la forme divine; mais, dans tous ces cas, Dieu n'était pas autre chose que l'essence immanente de la nature.

Le paganisme moderne part d'une autre question, savoir : Comment la science humaine peut-elle devenir science absolue? car ce qu'on veut posséder, c'est la science absolue. Les limites de notre savoir, les incertitudes de notre connaissance, la possibilité du doute sont insupportables; on veut s'en affranchir. Or Descartes a enseigné que la certitude absolue n'appartient qu'à la connaissance qu'on acquiert de soi-même.

En conséquence on conclut qu'il faut que toute connaissance, que tout objet quelconque de connaissance soit compris comme connaissance de soi-même; qu'il faut reconnaître que, quoi que l'homme sache, jamais il ne connaît que lui-même. Spinosa a d'abord soutenu cette assertion en disant que l'homme, comme tout ce qui existe, n'est autre chose qu'un moment de la manifestation d'une seule et unique substance; Fichté l'a étayée par la pensée beaucoup plus philosophique que l'homme est le créateur ou le formateur du monde, pensée qui se perfectionne dans Schelling et tombe en même temps dans une confusion inextricable, mais qui, reprise par Hégel, arrive à son complément, de telle sorte qu'il rend tout développement ultérieur impossible, et que, à partir du point où Hégel a amené la question, tout essai nouveau pour développer la théorie la précipite nécessairement dans l'athéisme brutal, et oblige, si on ne veut pas rester plongé dans cet athéisme grossier, à reve-

(1) *Voir*, pour plus de détails sur la philosophie de Hégel et sa philosophie de la religion, Staudenmaier, *Exposition et critique du Système hégélien, au point de vue de la philosophie chrétienne*, Mayence, Kupperberg, 1844; ouvrage complet et excellent, qui fait connaître à fond la philosophie hégélienne à ceux qui n'ont pas le temps ou l'envie de lire les livres d'Hégel lui-même ou ceux de ses nombreux historiens.

nir à la foi chrétienne, c'est-à-dire à admettre la révélation du Dieu véritable en Jésus-Christ, par un acte qui est la condition fondamentale sans laquelle nous ne pourrons jamais reconnaître Dieu pour ce qu'il est en vérité.

Le nom de panthéisme est moderne; il se rencontre pour la première fois vers la fin du siècle dernier. Les adversaires de Spinosa ont appelé le spinosisme non pas panthéisme, mais simplement et plus exactement athéisme (1).

Une des premières dissertations qui aient nommé le panthéisme est celle de Buhle, *Commentatio de ortu et progressu Pantheismi, inde a Xenophane, primo ejus auctore, usque ad Spinosam*, Gŏttingæ, 1790. A dater de ce moment la littérature relative au panthéisme n'a plus de bornes, vu qu'elle se confond avec celle de toute la philosophie. Nous citerons cependant les ouvrages suivants, qui traitent plus spécialement du panthéisme : *de la Doctrine hégélienne, ou de la science de l'absolu et du panthéisme moderne*, Leipz., 1829; Schmidt, *de l'Absolu et du Relatif, considérés spécialement au point de vue du panthéisme*, Parchim, 1833; Jăsche, *le Panthéisme dans ses formes principales, son origine, ses progrès*, etc., Berlin, 1826-1832, 3 vol.; Volkmuth, *le Panthéisme trinitaire depuis Thalès jusqu'à Hégel*, Cologne, 1837; Maret, *le Panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, 1842; Romang, *le Panthéisme moderne ou le système du jeune hégélisme, d'après ses principes théoriques et ses conséquences pratiques*, Berne et Zurich, 1848; De Schaden, *de l'Antagonisme des points de vue théiste et panthéiste*, Erlangen, 1848; Mayer, *Théisme et Panthéisme, au point de vue des questions pratiques*, Fribourg, 1849; les ouvrages d'Eschenmayer, Baader, Staudenmaier, principalement de Günther, qui a consacré toute sa vie et tous ses ouvrages à combattre le panthéisme (*École préparatoire*, 1828, 1846-48; *Banquet de Pérégrin*, 1830; *Lumières au sud et au nord*, 1832; *les Têtes de Janus*, 1833; *Thomas a Scrupulis*, 1835; *le Juste Milieu*, 1838; *Euristhée et Héraclès*, 1843; *Lydie*, 1849-1850); les ouvrages du P. Gratry, de l'Oratoire, et spécialement sa *Logique*, qui contient une admirable réfutation du système hégélien.

Cf. les articles PAGANISME, HYLOZOÏSME, MATÉRIALISME, et l'article précédent.

MATTÈS.

(1) Cf. l'article très-instructif de Spinosa, dans le dictionnaire de Bayle.

PANTHÉON. Le Pape Boniface (608-615) obtint de l'empereur Phocas, à qui il l'avait demandé, le célèbre temple du Panthéon, qu'Agrippa avait bâti dans Rome et qui s'était conservé intact. Il le transforma en une église chrétienne qu'il dédia à la très-sainte Vierge et à tous les martyrs. La dédicace est datée dans les anciens martyrologes du 13 mai, et Bède (1) la mentionne en ces termes : *III Idus Maii, Dedicatio S. Mariæ ad Martyres.* La mémoire qu'en font Usuard, Ado, Notker est plus explicite. Ainsi Notker dit : *Nativitas S. Mariæ ad Martyres, cujus festivitatis ista est ratio : sub Phoca imperatore beatus Bonifacius Papa in veteri fano, quod Pantheon vocabatur, ablatis idololatriæ sordibus, ecclesiam beatæ Mariæ semper virginis et omnium martyrum dedicavit; cujus dedicationis sacratissima dies tertio Idus Maii Romæ agitur. Festivitas autem omnium sanctorum calendis novembris toto orbe terrarum religiosissime celebratur.*

(1) *In gen. Mart.*

·Le Pape Boniface fit déposer dans la nouvelle église un grand nombre de reliques. L'ancien Panthéon se nomma dès lors *S. Maria ad Martyres*, ou encore, d'après sa forme, *S. Maria rotunda*. La dédicace du Panthéon donna lieu, au huitième siècle, à l'introduction de la fête de la Toussaint en Occident (1), le Pape Grégoire III (731-741) ayant étendu la dédicace du Panthéon en l'honneur des martyrs à tous les saints, ou plutôt ayant destiné un jour spécial, savoir le 1er novembre, à célébrer la mémoire de tous les saints. Cette fête fut introduite en Angleterre dès le temps de Bède; mais en France et en Allemagne elle ne s'établit que sous le règne de Louis le Débonnaire à la demande du Pape Grégoire IV. Du moins jusqu'à ce Pape cette fête n'avait été observée que dans certaines églises de France.

Voir Pagi, *Brev. P. R. in Bonif. IV et Greg. IV;* Bolland., *ad* 25 *Maii, in vita S. Bonif. IV.*

SCHRÖDL.

PANVINI (ONOFRIO), Augustin, érudit remarquable du seizième siècle, naquit à Vérone, en 1529 et mourut à Palerme en 1568, à l'âge de 39 ans. Ce fut un des auteurs les plus féconds de son temps. Son caractère aimable le rendit cher à tous ceux qui entrèrent en relations avec lui, Papes, empereurs, membres de son ordre. Il avait pris pour emblème un bœuf entre un autel et une charrue, avec cette devise : *In utrumque paratus*, exprimant par là qu'il était également prêt aux labeurs de l'étude et au service de l'autel.

On a de lui beaucoup d'ouvrages sur des matières d'histoire et d'antiquités romaines, qui rendent un éclatant témoignage de son érudition profane. Nous citerons, parmi les nombreux ouvrages qu'il publia sur l'histoire de l'Église : *Pastorum libri V*, Venise, 1557, important pour l'histoire ancienne et celle du moyen âge. — *Chronicon ecclesiasticum a C. Julii Cæsaris tempore usque ad Maximilianum II*, in-folio. — *Epitome Pontificum Romanorum.* — *Annotationes et supplementa ad Platinam de vitis SS. Pontificum.* — *De Primatu Petri.* — *De Episcopatibus, titulis et diaconiis cardinalium.* — *De septem præcipuis urbis Romæ basilicis.* — *De antiquo ritu baptizandi catechumenos.* — *De ritu sepeliendi mortuos apud Christianos, etc.* En outre Panvini laissa en manuscrit une foule d'ouvrages inachevés qui furent acquis par la bibliothèque du Vatican, et dont le cardinal Maï a parlé avec éloge et cité des fragments dans son *Spicilegium Romanum.*

Cf. Oldoin, Pagi, Platina, Papebrock, qui ont écrit sur les Papes, et le Dominicain Ciaconius († 1601, à Rome), auteur des *Vitæ et gesta Romanorum Pontificum et cardinalium.*

SCHRÖDL.

PAPE. Le Pape est le chef visible de l'Église, institué par Jésus-Christ pour être son vicaire sur la terre. Ce vicariat devint nécessaire lorsque le Christ monta au ciel, parce que l'Église, qui est une société composée d'hommes, a besoin d'être visiblement gouvernée. Sans doute elle est gouvernée par le Christ, qui en est le chef véritable, qui en est la pierre angulaire, le souverain pontife, le docteur et le roi; mais, en venant au secours de la nature humaine, il se sert des hommes comme d'instruments, et c'est pourquoi il institua dans son royaume sur la terre, dans son Église, comme représentant souverain de son autorité suprême, l'apôtre Simon Bar-Jona, qu'il avait déjà honoré de grands privilèges et dont, dans cette circonstance, il changea le nom en celui de Pierre. En lui-même

(1) *Voy.* TOUSSAINT.

et pour lui-même Pierre, en comparaison du Christ, est une tête faillible, une pierre fragile, un prêtre susceptible de pécher, un docteur sujet à l'erreur, un roi infirme; mais le Christ est avec lui, l'Esprit-Saint l'assiste; cette présence et cette assistance le rendent capable de sa haute et suprême mission.

L'institution de Pierre, comme représentant ou vicaire de Jésus-Christ, eut lieu de la manière suivante : d'abord il fut établi comme le fondement sur lequel devrait être bâtie l'Église; puis il fut revêtu des pleins pouvoirs du souverain pontificat, de l'enseignement et du gouvernement suprême, triple pouvoir qui est compris sous le terme de *primauté*.

Pierre fut élu le fondement de l'Église à la suite de la confession qu'il fit de la divinité de Jésus-Christ. Lorsqu'il eut dit : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, » le Sauveur lui répondit : « Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle (1). » Ces paroles ont subi les interprétations les plus variées; mais c'est en cela même que se montre l'immutabilité accordée par le Christ à son Église, que des milliers de tentatives faites par l'hérésie n'ont pu ébranler le sens simple et littéral de ces mots significatifs (2). C'est dans le sens simple et littéral que l'Église a toujours pris ces mots, ce qu'atteste le témoignage unanime des Pères de l'Église. On trouve également dans les SS. Pères d'autres explications qui sont admissibles, dès qu'elles ne sont point en contradiction avec ce sens littéral.

Le Christ transmit à son mandataire sur la terre les clefs du royaume du ciel, la foi indéfectible, le pouvoir de

(1) *Matth.*, 16, 18.
(2) *Voir* Phillips, *Droit can.*, I, 83.

fortifier ses frères et le sceptre de la royauté. Ces pleins pouvoirs, ce mandat suprême, il les transféra, quant au sacerdoce, par ces paroles : « Et je te donnerai les clefs du royaume du ciel; ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux (1). »

Ce symbole des clefs était parfaitement intelligible pour tous les Juifs de cette époque, qui ne pouvaient les comprendre que dans le sens du sacerdoce. Nous n'avons pas besoin de remarquer que ce pouvoir, comme les autres pouvoirs de Pierre, a été interprété de diverses manières (2). Parmi ces pouvoirs se trouve celui de l'enseignement suprême, qui repose sur ces mots : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et que, lorsque tu seras converti, tu aies soin d'affermir tes frères (3). » Le Sauveur ne faisant cette promesse qu'à Pierre l'établit docteur dans toute l'Église, et, en confiant à Pierre le soin de raffermir la foi de ses frères, il est évident qu'il promet que la force de cette foi sera telle qu'elle pourra dissiper toute erreur.

Le Christ transmit le gouvernement suprême de son Église au prince des Apôtres en lui faisant faire une triple confession de son amour et en lui répondant, la première et la seconde fois : « Pais mes agneaux, » mais la troisième fois : « Pais mes brebis (4). »

En même temps que ces paroles expriment avec le pouvoir du pasteur celui du roi (5), elles font connaître les caractères de cette royauté; nul ne doit lui échapper; il ne doit y avoir qu'un pasteur et un troupeau, et ce pasteur unique doit diriger non-seulement les

(1) *Matth.*, 16, 19.
(2) *Voir* Phillips, *Droit can.*, I, 162.
(3) *Luc*, 22, 32.
(4) *Jean*, 21, 15 sq.
(5) *Voir* Phillips, *Droit can.*, I, 169.

agneaux, mais encore les brebis; le pouvoir transmis à Pierre s'étend non-seulement sur tel ou tel peuple, sur tel ou tel État, mais sur tous, sans distinction, sur les laïques et les prêtres, sur les princes et les évêques. Sans doute le Christ a confié la même mission sacerdotale, magistrale et gouvernementale, à tout l'épiscopat, mais seulement après l'avoir conférée à Pierre dans toute sa plénitude et dans sa plus haute portée. Tous les Apôtres ont reçu ces pouvoirs, et toutefois Pierre a reçu le pouvoir suprême parmi eux tous et sur eux tous. Le but de la réunion de tous les pouvoirs souverains dans la même personne est l'unité de l'Église et sa conservation, qui est fondée sur cette unité.

Les divers peuples de la terre ne pouvaient être unis dans l'Église qu'autant que celle-ci aurait un centre d'unité, un chef unique et visible; sans ce chef l'Église n'eût été qu'un assemblage incohérent de membres épars. Le Christ, qui était un Dieu de paix et d'ordre, n'eut rien plus à cœur que cette unité, « et c'est pourquoi, comme le dit S. Jérôme (1), l'un des douze fut choisi, afin que l'institution du chef suprême empêchât la division et la dissolution de tout le corps. » C'est pourquoi aussi la société des Apôtres, parmi lesquels cette dissolution n'était pas à craindre, devant être le modèle de l'Église de tous les temps, fut instituée par le Christ suivant l'ordre qui devait régner à jamais dans son Église. Les Apôtres, témoins immédiats de la vie du Christ, messagers infaillibles de la foi, durent, par conséquent, être subordonnés, en qualité de premiers évêques de la Chrétienté, au prince des Apôtres comme au premier des Papes. Ils furent faits évêques et furent subordonnés au Pontife suprême qui les avait précédés; car, dit Innocent II (1) : « C'est par Pierre que commença l'apostolat, comme par le Christ l'épiscopat. » Aucun apôtre ne put dès lors fonder une communauté chrétienne qu'elle ne fût, sous peine d'être absolument isolée, fondée sur Pierre et subordonnée à Pierre, et la foi de chacun des Apôtres ne fut la base de l'Église instituée par lui qu'autant qu'elle fut d'accord avec la foi de Pierre. Les Apôtres avaient sans doute tous, avec Pierre, la plénitude de la puissance apostolique, mais ils étaient soumis à son autorité. L'apostolat porte la souveraineté en lui, mais seulement en vertu de l'unité, et parce que Pierre, principe de l'unité, prince des Apôtres, revêtu de la souveraineté, est membre et chef de l'apostolat.

Dans Pierre l'Église reçut son premier Pape; mais il était impossible, en vue de l'unité et de l'ordre, en vue de la conservation de l'Église, que la primauté accordée au prince des Apôtres fût attachée à la personne mortelle de Pierre, car la mort de Pierre aurait privé l'Église de sa base. De même donc que l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir, a reçu, par ce motif, un fondement inébranlable comme le roc, il fallait que ce fondement lui-même fût à jamais conservé et préservé; en d'autres termes, il fallait qu'il y eût *succession* dans la primauté. Cette succession ne pouvait dépendre de l'arbitraire et du hasard; il fallait, comme dans toutes les royautés de la terre, dont la succession dépend de principes fixes et arrêtés, qu'une organisation ferme et invariable maintînt l'Église, qui, en tant que royaume du Christ, devait embrasser le globe entier, et cela d'autant plus nécessairement et d'autant plus naturellement que son fondateur était Dieu même. Par conséquent, comme,

(1) *Adv. Jov.*, I, 14.

(1) *Ep. ad Victric.*, 2.

dans les monarchies de ce monde, la succession se règle d'après la personne du dernier détenteur et du premier héritier du pouvoir, il était absolument conforme à la nature que dans l'Église la succession s'attachât à la personne de Pierre, qui était à la fois le premier héritier et le dernier détenteur. Il fallait que celui-là fût considéré comme appelé à la succession de la primauté qui avait déjà été, à d'autres titres, le représentant et le successeur de Pierre; et c'est comme tel qu'apparaît dans l'histoire l'Évêque de Rome.

Pierre avait, en union avec Paul, fondé la communauté chrétienne de Rome, il en était devenu le premier évêque, et, au bout de vingt-cinq ans, il avait souffert le martyre à Rome, en qualité d'évêque de cette ville (69 après J.-C.). L'Église de Rome avait obtenu par là une immense prééminence sur toutes les autres Églises. C'est dans l'Église de Rome que le prince des Apôtres avait placé son siége; c'est du haut de ce siége qu'il avait gouverné toute l'Église et que la foi de cette Église avait été annoncée dans le monde entier. Celui qui, par conséquent, devint le successeur de Pierre dans l'épiscopat de Rome était aussi le plus rapproché du siége du prince des Apôtres; il y monta et se mit à la place qu'avait occupée la personne sacrée de Pierre. Il devint, par conséquent, le successeur et le remplaçant de Pierre; Pierre continua à vivre dans l'évêque de Rome et parla par sa bouche à l'Église.

Mais précisément cette situation de l'Église romaine et les grandes prérogatives attachées à cette Église doivent, par rapport à leur origine spéciale, être exactement appréciées; sans cela on pourrait facilement tomber dans des erreurs qui attribueraient à l'Église romaine, comme telle, des droits dont elle ne jouit qu'à cause du Pape.

De même que c'est par Pierre que le Christ répand en général ses grâces sur l'Église, par Pierre que l'Église a reçu la puissance suprême des clefs, par Pierre que lui est garantie l'infaillibilité de l'enseignement, par Pierre, son chef, que toute l'Église est devenue le royaume du Christ sur la terre, de même c'est par Pierre que le Christ a communiqué à l'Église de Rome le privilége particulier d'investir ses évêques de la primauté sur toute l'Église. « Le siége de Pierre et l'Église romaine, disait le général des Dominicains au concile de Florence, a la primauté à cause de Pierre, *ratione Petri,* parce que les paroles : « Tu es Pierre, etc., » ont communiqué tout pouvoir au siége apostolique par la succession même de ceux qui occupent ce siége. » Ainsi, ce privilége, l'Église romaine ne l'a nullement comme Église romaine, elle l'a uniquement par Pierre; celui-ci a obtenu la primauté personnellement, directement, immédiatement, non-seulement pour lui, mais pour le bien de l'Église; l'Église de Rome l'a obtenue, par l'épiscopat de Pierre à Rome, non pour elle, mais pour le bien de toute l'Église. Elle ne l'a point par elle-même; elle la doit, après Dieu, uniquement au prince des Apôtres, que Dieu y a mené, et c'est ainsi que l'épiscopat de Pierre à Rome a préfiguré pour tous les siècles à venir, jusqu'à la plénitude des temps, l'ordre de la succession à la primauté.

S'il en était besoin les premiers siècles de l'ère chrétienne nous fourniraient déjà les preuves les plus irréfragables de cette succession des évêques de Rome, comme fait historique. S. Irénée fait le dénombrement de la série non interrompue des évêques de l'Église romaine (1), et il remarque « qu'il est nécessaire que chaque Église, c'est-à-dire tous les fidèles du monde, soit

(1) *Adv. Hæres.*, III, 3.

d'accord avec l'Église romaine, à cause de son incontestable prééminence, et que c'est par la communion avec elle que les fidèles de tous les pays de la terre ont conservé la tradition des Apôtres. »

De même que ces priviléges de Rome furent universellement reconnus dans l'Église dès les premiers siècles, de même les Papes revendiquèrent et exercèrent incontestablement les droits les plus étendus de la primauté (1).

L'apostolat en général se perpétua dans l'Église comme la primauté du prince des Apôtres, car les évêques de Rome qui succédèrent à Pierre ne purent, pas plus que lui, gouverner seuls l'Église entière. Il fallut donc, c'est la loi de la nature, c'est-à-dire la loi même de la mort, que l'apostolat eût, comme la primauté, une succession; mais cette succession ne fut pas tout à fait de la même espèce que celle de la primauté. Sans doute tous les évêques sont successeurs des Apôtres, mais ils ne le sont pas de telle sorte que les évêques des divers diocèses, ceux même dont la série n'est pas interrompue, soient les successeurs d'un Apôtre déterminé. C'est l'épiscopat en général qui a succédé à l'apostolat. De là ressort plus clairement la position du Pape, de l'évêque de Rome, revêtu de la primauté, successeur personnel du prince des Apôtres, vis-à-vis des autres évêques, successeurs des Apôtres en général.

Les évêques participent avec le Pape au gouvernement suprême de l'Église, mais la plénitude du pouvoir ne réside pas en eux. Le pouvoir des clefs dont ils jouissent est subordonné à celui du Pape; l'infaillibilité de leur enseignement dépend de leur accord avec Pierre; leur pouvoir gouvernemental est maintenu dans certaines limites; chacun d'eux n'a reçu qu'une partie du troupeau, tandis que Pierre a reçu le troupeau tout entier. C'est de là que dépend précisément la question vivement débattue au concile de Trente: L'évêque tient-il son pouvoir de Dieu immédiatement ou médiatement par le Pape? Ici encore le rapport qui lia Pierre aux Apôtres peut servir de règle. Dieu institua les Apôtres; tout l'épiscopat, avec son chef, est de même d'institution divine; l'évêque, comme l'Apôtre, peut la revendiquer pour lui, et la confirmation du Pape, qui reconnaît, en la confirmant, la légitimité de la mission de chaque évêque, pour tel ou tel diocèse, ne peut rien changer à cette légitimité.

Mais une question plus difficile à résoudre est celle-ci : Y a-t-il des cas où la souveraine puissance dans l'Église peut passer aux évêques à l'exclusion du Pape? ou, plus spécialement: Le concile œcuménique est-il au-dessus du Pape ou le Pape au-dessus du concile ?

On établit communément trois cas dans lesquels un grand nombre de théologiens admettent la supériorité du concile sur le Pape; le premier cas est celui où, un schisme étant né, on est en doute sur la question de savoir quel est le Pape légitime; le second cas est celui où le Pape tomberait dans l'hérésie; et, le troisième, celui où le Pape s'écarterait évidemment des lois de l'Église.

L'opinion qui admet cette supériorité du concile, avec toutes ses conséquences, s'appelle le *système épiscopal*; l'opinion contraire, le *système papal*.

Avant de pouvoir examiner de plus près ces deux systèmes, il faut établir le principe fondamental de la constitution de l'Église. Sans doute l'Église est un corps hiérarchique, dont les membres sont organiquement subordonnés les uns aux autres; mais elle est en même

(1) Cf. *Droit can.*, I, 147. Rothensée, *la Primauté*, t. I.

temps essentiellement une monarchie; le corps de l'Église, composé de membres divers, a sa tête, et cette tête est le Christ, et le représentant du Christ est le Pape. Le Christ a subordonné à ce représentant de son triple pouvoir, pouvoir pontifical, doctrinal et royal, tout son troupeau, les agneaux et les brebis. Personne n'en est excepté. Le Pape, vicaire de Jésus-Christ, dirige non-seulement les uns ou les autres, ou un grand nombre, mais tous, et tous sont tenus de lui obéir. Le Christ n'a pas donné aux brebis un droit égal à celui du pasteur, encore moins un droit supérieur au sien, et par conséquent le pasteur seul est au-dessus de tous, agneaux et brebis. Sauf l'évêque de Rome, nul évêque n'a, par droit divin, de puissance sur un autre évêque; encore moins l'un d'entre eux ou plusieurs d'entre eux, ou tous ensemble, peuvent-ils avoir une puissance quelconque sur Pierre ou son successeur. Il suit de ce principe que ce que le Pape a lié ou délié comme souverain Pontife ne peut être délié ou lié par personne, que ce qu'il a enseigné comme docteur ne peut être rejeté par personne, que ce qu'il a rejeté ne peut être enseigné par personne, que ce qu'il a décidé comme juge supérieur ne peut être attaqué par qui que ce soit. On ne peut pas en appeler à un juge plus élevé, il ne peut être jugé par aucune autorité en ce monde.

Toutefois cette monarchie ecclésiastique du Pape n'est pas sans limites; ces limites sont posées par l'exemple du Christ, par l'assistance du Saint-Esprit, par le caractère de son institution, fondés sur ces paroles : « Pais mes agneaux. »

La véritable question controversée est celle-ci : Le Pape, transgressant les limites du droit, dépassant la vraie mesure, est-il soumis au concile?

La réponse négative se résume dans la formule : *Prima sedes a nemine judicatur* (1).

Si on considère les trois cas cités plus haut, on voit que la transgression des lois de l'Église de la part du Pape, que son immoralité scandalisant toute la Chrétienté ne peut ni lui enlever la primauté, ni donner sur lui aux évêques un droit qu'ils n'ont, d'après l'institution du Christ, ni isolément ni ensemble; car, si aucun évêque isolé ne possède le droit de juger le Pape, les évêques réunis ne peuvent se communiquer ce qu'ils n'ont pas dans leur isolement. C'est, au contraire, un devoir pour tous les Chrétiens, surtout pour les évêques, de demeurer en union avec le chef suprême et légitime, et ceux-là déchireraient cette unité qui usurperaient les fonctions de juge à son égard, quelque juste que pût être leur ressentiment contre le Pape et sa conduite.

Le second cas est celui du schisme, lorsqu'on se demande lequel de deux ou plusieurs Papes en conflit est le Pape légitime. On a voulu résoudre ce cas par l'application du principe *Papa dubius, Papa nullus*, et laisser au concile le pouvoir de déposer les Papes en litige et de procéder à une nouvelle élection. Mais ce principe est faux, car une élection même légitime peut être douteuse, elle peut être combattue par les uns ou par les autres, par un grand nombre, sans cesser d'être légitime et valable, comme ce fut par exemple le cas lors de l'élection d'Innocent II et d'Alexandre III. Or on ne tenta pas de sortir d'embarras par la voie qu'au quinzième siècle le concile de Pise se crut en droit de prendre, quand, ayant prononcé la déposition de Grégoire XII et de Benoît XIII (Pierre de Lune), il procéda à l'élection d'Alexandre V et renforça précisément par là le schisme, bien loin de l'éteindre. On sait que le concile de

(1) *Droit can.*, I, 245.

Constance et ensuite celui de Bâle soutinrent également la supériorité du concile sur le Pape, et l'on a prétendu que plusieurs des Papes qui se succédèrent, et notamment Martin V, puis Eugène IV, enfin Pie II, confirmèrent formellement les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance relatifs à ce sujet, et reconnurent par là leur subordination au concile œcuménique. Mais les faits suivants détruisent cette opinion. Le concile de Constance, convoqué à l'origine par le Pape illégitime Jean XXIII, se priva de son unique base légitime précisément : 1° en promulguant ces décrets à la demande de Gerson, en contradiction avec les cardinaux de l'Église romaine ; 2° en votant par nations ; 3° en se faisant de nouveau convoquer par Grégoire XII ; 4° en se déclarant constitué par lui, et en recevant le désistement auquel se décida ce Pape par amour de l'Église. Or en acceptant son désistement il le reconnut Pape légitime, comme il l'était, et il procéda non à la déposition d'un Pape, mais au jugement de celui qui, sans être Pape, malgré son titre, schismatique dès l'origine, avait été une des causes principales des malheurs qui pesaient sur l'Église. Le Pape Martin V, nouvellement élu alors par les cardinaux, ne reconnut formellement des décrets antérieurs du concile que ceux qui avaient été votés *de fide et conciliariter*, conditions qu'il était absolument impossible de trouver dans les quatrième et cinquième sessions.

Lorsque plus tard le Pape Eugène IV, sur son lit de mort, signa les décrets qui lui furent soumis, il le fit avec la réserve formelle qu'il n'en résulterait aucun préjudice pour l'Église et le Saint-Siége. Eichhorn lui-même a reconnu (1) combien peu cet acte d'Eugène IV constatait la reconnaissance de la supériorité du concile sur le Pape lorsqu'il dit : « Les principes formulés par les conciles de Constance et de Bâle sur l'autorité du synode universel, quoiqu'ils fussent compris dans la partie des décrets du concile de Bâle qui avait été ratifiée, furent interprétés dans les concordats de manière à les mettre tout à fait hors d'état de nuire. » Enfin, quant au Pape Pie II, il avait lui-même, au concile de Bâle, pris parti contre Eugène IV, et par conséquent c'était de sa part surtout qu'il fallait s'attendre à une confirmation des principes qu'il avait soutenus ; mais il y avait longtemps qu'il était revenu à l'obéissance envers le chef de l'Église lorsqu'il fut élu, et il se sentit, dès le commencement de son règne, tellement pressé de remords qu'il fit une rétractation solennelle des principes qu'il avait antérieurement soutenus. Si par conséquent on ne veut pas le faire tomber dans la plus criante des contradictions, il est impossible de considérer comme une reconnaissance réelle et absolue des décrets de Constance le passage si souvent allégué à ce sujet de sa bulle *In minoribus agentes* (1).

Enfin le troisième cas dans lequel on admet que l'Église peut déposer un Pape est celui où lui-même, docteur suprême de l'Église, enseigne l'hérésie. On met en avant pour soutenir cette opinion, outre quelques canons (2), une parole du Pape Innocent III ; de plus on en appelle à toute une série de faits historiques, établissant les hérésies de plusieurs Papes ; et, parmi ces Papes, on compte, depuis la publication des Φιλοσοφούμενα d'Origène (Hippolyte), faite à Oxford, le Pape Calixte Ier. Ce troisième cas conduit par conséquent à la question de l'*infaillibilité* du Pape.

(1) *Droit can.*, I, 281.

(1) *Voir* dans Phillips, *Droit canon*, t. I, p. 250 ; t. IV, p. 435 sq., en détail, l'appréciation de tout ce qui concerne cette question et les faits allégués.

(2) *Voir* Phillips, *Droit can.*, I, 261.

L'Église, en vertu de la promesse du Christ et de l'autorité doctrinale dont elle est investie par cette promesse: 1° proclame la vérité dans sa pureté et son intégralité, reconnaît l'erreur et la stigmatise.

2° En tant qu'Église elle ne peut jamais tomber dans l'erreur ; il lui appartient par conséquent de décider, par son autorité doctrinale, si une doctrine est vraie ou fausse.

Le concile œcuménique est l'organe de cette *infaillibilité* : l'histoire le démontre; mais le concile œcuménique ne devient tel qu'autant qu'il a été convoqué et présidé par le Pape ou ses légats, ou du moins qu'autant que le Pape a ratifié ses décisions. Le concile ne peut par conséquent promulguer aucune décision infaillible, dans les choses de la foi, sans le Pape, qui a le droit de confirmer les décrets du concile ou de les rejeter en partie ou en totalité. D'un autre côté l'histoire démontre que les Papes, surtout depuis le concile de Trente, ont promulgué un grand nombre de décisions de foi; qu'ainsi, sans le concile, le Pape est l'organe parfaitement légitime de l'infaillibilité de l'Église; c'est sur son infaillibilité même que repose celle du concile. Ce privilége, il ne l'a pas parce qu'il est évêque de Rome, mais parce qu'en vertu de son épiscopat il a succédé à la primauté de l'Apôtre Pierre, pour lequel le Christ demanda que sa foi ne défaillît pas et qu'il pût fortifier ses frères. Ainsi l'infaillibilité est liée à l'épiscopat en général, comme à l'épiscopat romain, par la primauté, et non à la primauté par l'épiscopat. De même que Pierre, à la demande du Christ, affirma la proposition fondamentale de la foi, savoir que le Christ est le Fils du Dieu vivant, de même ses successeurs, en vertu de la prière du Christ, doivent rendre les décisions concernant la foi et fortifier leurs frères.

Le Pape peut avoir pour lui personnellement une opinion erronée, approchant l'hérésie; il ne le peut pas quand il élève la voix comme docteur suprême dans l'Église et rend une décision. Cette décision a non-seulement une valeur provisoire, elle ne fait pas seulement autorité jusqu'à ce que l'Église l'ait adoptée ou du moins ne l'ait pas contredite ; l'Église reçoit, par le Pape, la certitude; le Pape est le garant de la vérité; il est le refuge auquel les évêques doivent avoir recours pour être fortifiés dans leur foi. S'il n'en était pas ainsi il faudrait, contrairement à la promesse du Christ, que les frères confirmassent Pierre dans sa foi, et ce ne serait pas Pierre qui fortifierait celle de ses collègues.

Cette opinion sur l'infaillibilité du Pape, n'ayant jamais été formulée par l'Église comme une vérité de foi, n'a pas d'autre autorité que celle d'une opinion fondée sur de bons motifs. Cependant l'Église a reconnu que ceux qui n'obéissent pas à un décret du Pape se séparent par là même de l'Église, comme, d'un autre côté, les Papes eux-mêmes, en rendant leurs décisions, ont supposé d'avance, sans qu'on les ait contredits, leur infaillibilité. L'idée seule que le Pape est le docteur suprême de l'Église emporte avec elle la nécessité de son infaillibilité. Mais il ne faut jamais perdre de vue que cette infaillibilité ne lui appartient que lorsqu'il parle réellement en qualité de docteur suprême de l'Église, ou lorsqu'il parle *ex cathedra*, suivant la formule technique.

Il n'existe aucune preuve évidente que jamais Pape ait erré en cette qualité. On peut, à cet égard, recourir aux ouvrages cités plus loin de Bennetis, Ballerini, Serry, Orsi et Scardi, et quant au cas nouvellement découvert du Pape Calixte Ier, qui, d'après le récit d'Hippolyte, combattant l'hérésie de Noète

et de son disciple Cléomène, aurait lui-même avancé une hérésie (1), il ne fait pas parler le Pape en qualité de docteur suprême de l'Église.

Il s'agit donc de savoir nettement ce qu'on entend par une décision du Pape donnée *ex cathedra*.

On a exigé à cet égard certaines conditions qui ne sont pas admissibles. On a dit, et cela ne peut se soutenir, qu'il faut que le Pape ait d'abord consulté le concile, quoiqu'il soit vrai que, dans beaucoup de circonstances, le bien de l'Église dépend de l'accord du jugement des évêques avec celui du Pape. On a dit, avec aussi peu de raison, qu'il faut que le Pape ait consulté l'Église romaine; on peut citer, il est vrai, un grand nombre d'exemples où le Pape s'est entendu avec le clergé de Rome et les évêques circonvoisins, dans les matières de foi, et cela arrive encore, et, de plus, dans toutes les occasions, le Pape consulte le collége des cardinaux. Mais l'Église romaine n'a dû ce privilége qu'à cette circonstance que c'est à Rome que S. Pierre a placé sa chaire, mais elle n'a pas reçu par là de Dieu le droit d'être consultée; sans cela ce serait elle qui jouirait de l'infaillibilité. La distinction faite dès le dixième siècle entre le Pape et le siége apostolique, attribuant le privilége de l'infaillibilité au Saint-Siége, et non au Pape, ne peut être admise.

On a dit aussi qu'il fallait que le Pape réfléchît mûrement, qu'il étudiât soigneusement la question à la lumière de la parole de Dieu écrite et traditionnelle, qu'il élevât sa prière vers Dieu avant de prononcer. Or ce sont là des obligations qui s'entendent naturellement d'elles-mêmes; un Pape qui les omettrait se chargerait personnellement d'une faute; mais sa décision n'en serait pas moins aussi valide, aussi valable, aussi obligatoire pour toute l'Église, que s'il avait observé toutes les précautions que dictent la foi, la piété, le bon sens. Il reste à dire, d'après cela, pour défendre la valeur d'une décision *ex Cathedra*, qu'elle existe lorsque le Pape, dans un concile ou hors d'un concile, verbalement ou par écrit, donne à tous les fidèles chrétiens, à la place de Jésus-Christ, au nom des apôtres Pierre et Paul, ou en vertu de l'autorité du Saint-Siége, ou en d'autres termes semblables, avec ou sans la menace de l'anathème, une décision relative au dogme ou à la morale (1).

Outre le droit qu'a le Pape de promulguer des décrets de foi obligatoires pour toute l'Église, la primauté renferme un grand nombre d'autres priviléges et d'autres pouvoirs.

Ces droits reposent sur l'institution formelle du Christ ou émanent naturellement de la primauté se développant dans le cours de l'histoire. Mais on ne peut admettre la distinction établie par l'école entre les droits essentiels et les droits accidentels de la primauté, parce qu'elle donne lieu à une foule de malentendus et d'erreurs pratiques (2). En général il est difficile ici de systématiser, et l'on ne peut même appliquer la distinction, qui s'offre d'elle-même, des trois grands pouvoirs, du pontificat, de l'enseignement et du gouvernement, que Pierre a reçus du Christ, qu'à la condition de ne pas perdre de vue que cette triple puissance suprême, dans laquelle la royauté répond principalement à la première personne de la sainte Trinité, le sacerdoce à la seconde, l'autorité doctrinale à la troisième, porte par cela même en elle, à certains égards, le caractère de l'indivisibilité.

(1) *Orig. Philos. s. Om. hær. refut.*, IX, 7, p. 279.

(1) Voir *Droit can.*, II, 807 sq.

(2) Voir *Feuilles hist. et pol.*, t. VIII, p. 189.

Comme docteur suprême le Pape est non-seulement en droit de décider dans les questions de foi, mais encore de diriger souverainement les missions qui servent à la propagation de la doctrine, de juger et de rejeter les écrits qui sont contraires à la foi, à la morale, à l'ordre de l'Église et de l'État.

Comme souverain Pontife il surveille et réglemente le culte de l'Église, il rejette ou autorise l'honneur qu'on doit rendre aux serviteurs de Dieu dont la vie sainte peut être proposée comme modèle aux fidèles ; il a droit aussi, ayant le pouvoir suprême de réconciliation, de distribuer, dans la plus grande mesure possible, les indulgences de l'Église.

Mais ce docteur suprême, ce souverain Pontife, est en même temps le représentant du Christ dans son royaume, et tous les droits qu'il a, à ce titre, se rapportent de nouveau à la doctrine et au culte.

A ces droits appartiennent la surveillance suprême de l'Église, les droits de législature, de juridiction, de pénalité, et le pouvoir d'intervenir directement partout où un mandataire de l'autorité de l'Église néglige ses devoirs ; de convoquer, de présider et de confirmer les conciles œcuméniques ; le droit d'imposer les diocèses et de disposer des bénéfices ecclésiastiques; enfin le droit général de protéger les églises, les couvents, le clergé, les laïques, tous ceux qui ont besoin de son secours ou qui ont recours à lui avec de justes motifs.

Mais tous ces droits ne peuvent être séparés, divisés, éparpillés ; il faut toujours embrasser la primauté dans son ensemble, vu que la toute-puissance de la primauté est la base de tout ce qui touche l'unité et la direction de l'Église, dont cette unité est la condition, par conséquent aussi de la réserve de certains droits déterminée par les besoins des temps.

C'est, par conséquent, une terrible charge qui pèse sur les épaules du successeur de S. Pierre, et c'est, en effet, comme une charge lourde et difficile que les Papes ont envisagé leur suprême dignité. On comprend d'après cela pourquoi, dans leurs actes, ils parlent bien plus de leur charge, de leurs devoirs, que de leurs droits ; leur devoir, disent-ils, les presse, les émeut, les accable de soins incessants, les rend en toute justice les débiteurs de tous ceux qui sont confiés à leur suprême surveillance. On comprend pourquoi les Papes définissent leur haute fonction et les obligations qui en ressortent une servitude que Dieu leur impose, *apostolica servitus*, et s'intitulent eux-mêmes le serviteur des serviteurs de Dieu, *servus servorum ;* et à cet égard nous appelons l'attention sur une bulle du Pape Alexandre IV (*Romanus Pontifex*) qui est l'expression des pensées qui doivent animer l'esprit des Papes quand ils sont appelés à remplir cette charge auguste.

De même que le bon père de famille, s'il est raisonnable, pour nous servir des expressions des bulles qui font ressortir surtout ce côté de la mission pontificale, surveille sa maison, le pasteur son troupeau, de même le Pape veille sur l'Église entière qui lui est confiée (*episcopus*). Il est la sentinelle du Seigneur, placée sur le sommet de la montagne, dirigeant ses regards de tous côtés, à ses pieds, près de lui, au loin, sur Rome, sur l'Italie, sur le monde et l'Église universelle. Cette surveillance générale le met à même de prendre les mesures conformes à la diversité des temps et aux nécessités des circonstances. D'un côté il voit la bonne semence se lever : elle a besoin d'être gardée, abritée ; d'un autre côté il aperçoit l'ivraie qui pullule : il faut songer à l'extirper ; ici de fidèles pasteurs remplissent efficacement leur ministère, là des loups ra-

visseurs menacent le troupeau; le renard qui se glisse astucieusement dans le bercail n'échappe point à ses regards vigilants; il le suit dans ses perfides ruses et les déjoue par sa sagacité et sa prévoyance; il avise à ce que la parole de Dieu soit purement prêchée, sans crainte, sans réserve, mais en même temps avec prudence, et en évitant de traiter des questions sur lesquelles l'Église ne s'est pas encore prononcée; il reconnaît les justes exigences de la science et y voit un des plus solides appuis de la foi. Il constate les obstacles qui entravent l'effet des ordres les plus salutaires, et, comme le salut de toutes les âmes lui est confié, il suit, du haut de sa vigie, le mourant sur son lit d'agonie et s'assure que le médecin du corps a soin d'appeler, au moment suprême, le médecin de l'âme. Mais il est évident qu'il ne peut pas suffire seul à cette surveillance suprême et universelle; il faut qu'il ait recours à des mesures qui suppléent à l'insuffisance de la nature humaine. Comme il ne peut être partout à la fois, ni se rendre, sur les ailes du vent, dans les contrées les plus lointaines, il envoie, sur les lieux qu'il ne peut inspecter par lui-même, ses légats (1), qui, à leur retour, lui rendent compte de la situation des Églises qu'ils ont visitées. Il institue, dans le même but, sur les divers points de la Chrétienté, des légats et des nonces qui lui envoient des rapports sur ce qui peut intéresser sa sollicitude paternelle, ou encore il impose à tous les évêques, en vertu de l'obéissance qu'ils lui doivent, l'obligation de visiter personnellement ou par un mandataire, dans un délai déterminé, après leur installation, « le seuil des Apôtres (2), » pour rendre un compte exact de la situation de leur diocèse.

(1) *Voy.* LÉGATS.
(2) Voir *Droit can.*, II, 199.

Les résultats de ce droit de surveillance suprême, exercé de manières si diverses, donnent la matière de la *législation*. Dès la plus haute antiquité les Papes exercent leur pouvoir législatif de deux manières, soit par la voie des conciles, en convoquant le clergé de Rome à un synode diocésain ou les évêques voisins à un concile provincial, pour les consulter et promulguer, d'accord avec ces assemblées, des prescriptions ecclésiastiques; soit par la voie de la correspondance écrite, entretenue avec les évêques pour répondre aux demandes sans nombre arrivant à Rome de toutes les provinces d'Orient et d'Occident. Les dispositions et les décisions qui résultaient de ces délibérations communes ou de ces lettres, que les évêques devaient se communiquer entre eux, avaient toutes une même autorité, sans égard à leur nom, qu'elles s'appelassent *Monita*, *Responsa*, *Decreta*, *Decretales*, *Epistolæ*, etc. (1).

A ce droit de législature suprême s'ajouta de tout temps le droit de *dispense*; car, comme le Pape oblige par la loi qu'il édicte, il peut en affranchir sous certaines conditions préalables.

Outre ces droits et d'autres droits de juridiction du Pape, dont il est question en détail dans des articles spéciaux (2), le Pape jouit encore de certains *priviléges d'honneur*. Ainsi, seul parmi tous les évêques, il porte une crosse droite surmontée d'une croix, *pedum rectum* (3), le pallium en tout temps (4), et la tiare ou la triple couronne (5), *regnum*, *triregnum*. En outre le Pape a droit à certains titres, à certaines dénominations; aujourd'hui les dénominations en usage sont : Sa Sainteté, très-

(1) *Droit canon.*, III, 613.
(2) *Voy.* LÉGISLATURE (droits de), JURIDICTION, DISPENSE, BULLE.
(3) *Voy.* CROSSE.
(4) *Voy.* PALLIUM.
(5) *Voy.* TIARE, INTRONISATION.

saint Père, *Sanctitas* et *Sanctissime Pater;* autrefois c'était : *Beatitudo Vestra, Magnitudo Vestra, Excellentia Vestra, Majestas Vestra*. Parmi les titres les plus usités on compte : *Papa, Pontifex Maximus, Summus Pontifex*. Autrefois ces titres étaient donnés aussi à d'autres évêques, et notamment les deux derniers à certains archevêques. Dès le cinquième siècle le titre de *Pape* fut exclusivement réservé au chef suprême de l'Église (1). L'expression *Vicarius Christi*, comme celle de *Servus servorum* (2), s'explique par ce qui a précédé.

Autrefois les fidèles témoignaient leur respect envers le Pape par l'adoration, les rois et l'empereur en leur tenant l'étrier; aujourd'hui c'est en baisant la mule du Pape, ce dont les souverains sont exempts (3).

Quant aux droits du Pape comme souverain temporel, voyez les articles ITALIE et ÉTATS DE L'ÉGLISE; quant à ces mêmes droits comme patriarche d'Occident, voyez PATRIARCHE.

La littérature concernant les droits du Pape est devenue des plus fécondes, surtout depuis les attaques de Marc-Antoine de Dominis (4), Richer, Jansénius et Fébronius (5). Outre les écrits provoqués par ces auteurs, et dont les principaux ont été indiqués plus haut, nous citerons : Coëffeteau, *Sacra Monarchia ecclesiastica catholica;* — Duval, *de Suprema Rom. Pontif. in Ecclesia potestate*; — Bellarmin, *de Potestate Romani Pontificis,* Rome, 1610; — Sfondrati, *Gallia vindicata;* — Lombard, *Regale Sacerdotium;* — Leitam, *Impenetrabilis Pontificiæ dignitatis clypeus;* — Laur. Veith, *de Primatu et infallibilitate Rom. Pont.;* — Jér. a Bennettis, *Privilegiorum S. Petri vindiciæ*, 6 vol., Rome, 1756; — Orsi, *de Irreformabili Rom. Pontif. judicio;* — Serry, *de Romano Pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio;* — (Fröhlich), *Quis est Petrus?* — *Romani Pontificis summi auctoritas, jus et præstantia œcumen. concil.*, Favent., 1779; — De Simeonibus, *de Romani Pontificis judiciaria potestate;* — Soardi, *de Suprema Rom. Pontif. auctoritate;* — Mazzarelli, *Primato ed infallibiltà del Papa* (dans son ouvrage *il Buon Uso della logica in materia di religione*); — Bolgari, *l'Episcopato;* — Qualco, *de Romano Pontifice*, Aug. Taur., 1837; — Kempeners, *de Romani Pontif. prim.*, Lovan., 1839; — Kenrik, *the Primacy of the apostolic see vindicateed*, Philadelphie, 1845; — J. de Maistre, *le Pape*, Paris, 3 vol.; — Dupanloup, évêque d'Orléans, *la Souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen*, Paris, 1860.

PHILLIPS.

(1) *Voy.* ENNODE.
(2) *Voy.* GRÉGOIRE I.
(3) *Voy.* BAISER DE LA MULE. *Feuilles hist. et polit.*, t. IV, p. 434.
(4) *Voy.* MARC-ANTOINE. *Feuilles hist. et polit.*, t. XXIV, p. 537.
(5) *Voy.* HONTHEIM.

PAPES (SUITE DES). Il y a diverses données provenant de l'antiquité chrétienne sur la suite des Papes du premier siècle; on peut lire, à ce sujet, les articles ANACLET, CLÉMENT Ier, CLET, LIN. Les opinions des historiens modernes, s'appuyant sur ces données primitives, divergent également entre elles. Papebroke (1) et Pagi (2) donnent l'ordre suivant :

Pierre, Lin, Clément Ier, Clet, Anaclet. D'autres, comme Döllinger, disent : Pierre, Lin, Anenclet, Clément Ier, et passent Clet, qu'ils identifient avec Anenclet. D'autres, comme le cardinal Orsi, mettent : Pierre, Clé-

(1) *Conatus chronico-hist. ad Catal. Pont. Rom.*, *in propylæo ad Acta SS. Maii.*
(2) *Brev. gest. Pont. Rom.*

ment, Clet, Anaclet, et font de Lin un coadjuteur de Pierre, du vivant de cet Apôtre. Héfélé (1) pense que Clément fut le successeur immédiat de S. Pierre, « de sorte que, si la donnée de S. Irénée, qui parle d'un Lin et d'un Anaclet (c'est-à-dire ici Clet), est fondée, ceux-ci doivent être considérés comme ayant été les représentants de S. Pierre, de son vivant. »

On comprend qu'au milieu de cette divergence sur la succession de ces premiers Papes il règne autant de diversité sur les données relatives à l'année où ils entrèrent en fonctions et à celle de leur mort.

Les Papes du *IIe siècle* furent : *Évariste*, *Alexandre Ier*, *Sixte Ier* (Xyste), *Télesphore*, *Hygin*, *Pie Ier*, *Anicet*, *Soter*, *Éleuthère*, *Victor Ier*.

Tous ces Papes sont, comme ceux du premier siècle, comptés parmi les martyrs ou les saints confesseurs.

A partir du règne d'Hygin la chronologie de l'histoire des Papes devient un peu plus claire; du moins il est certain qu'Hygin mourut vers le milieu du second siècle, probablement quelques années plus tôt. D'après les témoignages graves de S. Irénée, de Tertullien, d'Eusèbe et de S. Épiphane, Pie Ier fut le successeur immédiat d'Hygin, tandis que les catalogues des Papes et S. Jérôme, S. Augustin et S. Optat de Milève, qui sont postérieurs, placent Anicet avant Pie. Du reste il est hors de doute qu'il faut placer Pie avant Anicet. On peut, à ce sujet, consulter Papebroke (2) et Pagi.

Pagi établit la chronologie des Papes du second siècle, à partir d'Hygin, de cette manière :

Hygin. . . .	137—141	Soter.	161—170
Pie I.	141—151	Eleuthère. .	170—185
Anicet. . . .	151—161	Victor I. . .	185—197

(1) *Voy.* CLÉMENT I, Pape.
(2) L. c.

Döllinger donne la série suivante:

Hygin,	jusqu'en	142	Soter,	jusqu'en	177
Pie,	»	157	Eleuthère,	»	193
Anicet,	»	168	Victor,	»	202

Il y a encore d'autres séries à ce sujet (1).

Les Papes du *IIIe siècle*, qui sont également tous comptés parmi les saints, se succédèrent de la manière suivante :

Zéphyrin,	d'après	Papebroke. . . .	198—217
	»	Pagi.	197—217
	»	Dœllinger.	» 219
Caliste Ier,	»	Papebroke. . . .	217—222
	»	Pagi.	217—222
	»	Dœllinger.	» 223
Urbain Ier,	»	Papebroke. . . .	222—231
	»	Pagi.	222—230
	»	Dœllinger.	» 230
Pontien,	»	Papebroke. . . .	231—235
	»	Pagi.	230—235
	»	Dœllinger.	» 235
Antère,	»	Papebroke. . . .	235—236
	»	Pagi.	235—235
	»	Dœllinger.	» 236
Fabien,	»	Papebroke. . . .	236—250
	»	Pagi.	236—250
	»	Dœllinger.	» 250
Corneille,	»	Papebroke. . . .	251—252
	»	Pagi.	251—252
	»	Dœllinger.	251—252
Lucius Ier,	»	Papebroke. . . .	252—255
	»	Pagi.	252—253
	»	Dœllinger.	» 253
Étienne Ier,	»	Papebroke. . . .	255—257
	»	Pagi.	253—257
	»	Dœllinger.	» 257
Sixte II,	»	Papebroke. . . .	257—258
	»	Pagi.	257—258
	»	Dœllinger.	» 258
Denys,	»	Papebroke. . . .	259—269
	»	Pagi.	259—269
	»	Dœllinger.	259—269
Félix Ier,	»	Papebroke. . . .	270—274
	»	Pagi.	269—274
	»	Dœllinger.	» 274
Eutychien,	»	Papebroke. . . .	275—283
	»	Pagi.	275—283
	»	Dœllinger.	» 283
Caius,	»	Papebroke. . . .	283—296
	»	Pagi.	283—296
	»	Dœllinger.	» 296
Marcellin,	»	Papebroke. . . .	296—304
	»	Pagi.	296—304
	»	Dœllinger.	» 304

(1) *Voir* ces divers Papes aux articles correspondants.

Papebroke établit parfaitement que l'histoire du Pape Cyriaque, qui, suivant la légende de Ste Ursule, aurait régné entre Pontien et Antère et aurait résigné au bout d'un an pour s'adjoindre à Ste Ursule (1) et aux 11,000 vierges, est une fable à laquelle les révélations d'Élisabeth de Schönau (2) ont valu une telle autorité que les écrivains du douzième et du treizième siècle parlèrent du Pape Cyriaque comme d'un personnage bien constaté. Il faut encore remarquer, quant aux Papes du troisième siècle, que le prêtre romain Novatien (3) s'éleva contre le Pape légitime Corneille et fut le premier antipape.

Au *IVe siècle* la série des Papes est la suivante :

Marcel	308—310
Eusèbe	310—310
Melchiade	310—314
Sylvestre Ier	314—335
Marc	336—336
Jules Ier	337—352
Libère	352—366
Félix II	355—358
Damase	366—384
Sirice	385—398
Anastase	398—401

La persécution de Maximien et de Maxence causa la vacance du siége, qui dura plus de trois ans, après la mort de Marcellin. C'est à tort que quelques auteurs, Eusèbe de Césarée à leur tête, ont identifié Marcellin et Marcel.

Félix II, quoique imposé à l'Église romaine par l'empereur Constance, fut reconnu Pape par le clergé romain, parce que l'exil du Pape Libère, banni par suite de sa résistance aux exigences ariennes de l'empereur, mit le Saint-Siége en danger d'être longtemps vacant. Il paraît même que Libère autorisa en quelque sorte le clergé romain à reconnaître ou à admettre Félix, au moins pour la durée de son bannissement.

Après le retour de Libère, Félix fut obligé de quitter Rome (1). Un parti schismatique opposa comme antipape le diacre Ursicinus au Pape légitime Damase Ier. Le même antipape s'éleva contre le Pape Sirice.

Au *Ve siècle* régnèrent les Papes :

Innocent Ier	402, al. 401—416, al. 417
Zosime	417—418
Boniface Ier	418—422, al. 423
Célestin Ier	422, al. 423—432
Sixte III	432—440
Léon Ier	440—461
Hilaire	461—468, al. 467
Simplicius	458, al. 467—483
Félix III	483—492
Gélase Ier	492—496
Anastase II	496—498
Symmaque	498—514

Il y eut durant ce siècle deux antipapes : Eulalius, archidiacre romain, opposé, par un petit parti du clergé, au Pape légitimement élu, Boniface Ier; et Laurent, opposé au Pape, canoniquement élu, Symmaque.

Il faut remarquer, quant au Pape Félix III, que quelques écrivains le désignèrent comme Félix II, ne considérant pas le Félix antérieur (qui remplaça Libère) comme Pape légitime, ou ne le regardant que comme le vicaire de Libère. Mais ce Félix II est compté parmi les Papes légitimes dans tous les anciens catalogues des Papes ; c'est pourquoi il est convenable de désigner le Pape Félix du cinquième siècle sous le nom de Félix III.

Le *VIe siècle* compte les Papes :

Symmaque	498—514
Hormisdas	514—523

(1) *Voy.* URSULE.
(2) *Voy.* ÉLISABETH DE SCHOENAU. Les Bollandistes, ad 7 April., *de B. Hermanno Steinf.*, vel 18 juin, *Élisabeth*.
(3) *Voy.* NOVATIEN, CORNEILLE, Pape.

(1) *Voir* Pagi, *Brev. gest. R. P.*, et Papebroke, *Conat. chronico-hist.* Ce dernier démontre, dans une dissertation expresse, *Martyrium S. Felicis II, quam parum verosimiliter narretur credaturque.*

Jean Ier	523—526
Félix IV	526—530
Boniface II	530—532
Jean II	532—535
Agapet	535—536
Sylvérius	536—537
Vigile	537—555
Pélage Ier	551—560, al. 561
Jean III	(560)561—573 ou 574
Benoît Ier	574, al. 575—578, al. 579
Pélage II	(578) 579—590
Grégoire Ier	590—604

Les Romains furent obligés, d'après les ordres du roi des Ostrogoths, Théodoric, d'admettre le Pape Félix IV, après que le parti le plus solide du clergé et du peuple romain eut, à ce qu'il paraît, élu un candidat qui ne fut pas admis par le roi.

Boniface II rencontra un antipape dans la personne du diacre romain Dioscure, qui mourut rapidement.

Vigile monta illégitimement sur le Saint-Siége (537) du vivant du Pape Sylvérius († 540), et ne peut être considéré comme Pape légitime qu'à dater de 540. D'après le catalogue des Papes, commenté par Papebroke, Pélage Ier aurait été élu dès 549 par le clergé romain, mécontent de Vigile, mais n'aurait été sacré qu'en 556.

Les Papes du *VIIe siècle* sont :

Grégoire Ier	590—604
Sabinien	604—606
Boniface III	607—607
Boniface IV	608—615
Deusdedit (*Adéodat*)	616—619
Boniface V	620—626
Honorius Ier	626—638
Séverin	640—640
Jean IV	640—642
Théodore	642—649
Martin Ier	649—654
Eugène Ier	654—657
Vitalien	657—671
Adéodat	672—677
Donus	677—679
Agathon	679—681
Léon II	682—684
Benoît II	685—686
Jean V	686—687
Conon	687—688
Serge Ier	688—702

Le commencement du règne de ces Papes est calculé d'après leur sacre, comme l'indique le catalogue commenté par Papebroke, et non d'après le jour de leur élection, qui souvent précéda d'un an leur sacre. Ce long espace entre l'élection et le sacre provenait du retard que les empereurs mettaient à confirmer les élections. La vacance du siége la plus longue fut celle qui succéda à la mort du Pape Honorius Ier et précéda l'élection de Séverin, que la cour, excitée par les chefs du parti monothélite, ne voulut agréer qu'après qu'il aurait accepté l'Ecthèse. Séverin n'ayant pas voulu l'adopter, la cour céda et le Pape fut sacré. En 653 Martin Ier fut emmené prisonnier de Rome, et Eugène Ier fut élu à sa place. Martin donna son consentement à cette élection.

Pagi donne la chronologie suivante pour les Papes du *VIIe siècle :*

Sabinien	604—606
Boniface III	607—607
Boniface IV	608—615
Deusdedit	615—618
Boniface V	619—625
Honorius Ier	625—638
Severin	640—640
Jean IV	640—642
Théodore	642—649
Martin Ier	649—654
Eugène Ier	654—657
Vitalien	657—672
Adéodat	672—676
Donus Ier	676—678
Agathon	678—682
Léon II	682—683
Benoît II	684—685
Jean V	685—686
Conon	686—687
Serge Ier	687—701

Série des Papes du *VIIIe siècle :*

Serge Ier	688—702
Jean VI	702—704, al. 701—705
Jean VII	705—707
Sisinnius	707—708
Constantin	708—715
Grégoire II	715—731
Grégoire III	731—741
Zacharie	741—752

Étienne	752
Étienne II	752—757
Paul Ier	757—767
Étienne III	768—772
Adrien Ier	772—795
Léon III	795—816

L'exarque Jean de Ravenne essaya en vain de chasser le Pape Serge Ier et de mettre à sa place l'archidiacre Pascal. Les Papes grecs ou syriens consécutifs, Conon, Serge, Jean VI, Jean VII, Sisinnius, Constantin, prouvent l'influence que Byzance exerça sur les élections pontificales, même durant la dernière période de la domination grecque à Rome.

Le successeur de Zacharie fut Étienne, qui mourut quelques jours après son élection, sans avoir été sacré; c'est pourquoi les anciens écrivains et les vieux catalogues l'omettent; les catalogues plus modernes le comptent parmi les Papes et sont obligés de le nommer Étienne II. Pendant la dernière maladie du Pape Paul Ier, Constantin, quoique simple laïque, fut, les armes à la main, placé sur le Saint-Siége par le duc Tolo, son frère. Il y demeura pendant un an. On l'a toujours compté parmi les faux Papes.

En général il faut remarquer qu'à dater de cette époque deux partis, l'un frank, l'autre lombard, se trouvèrent en présence, et, pendant des siècles, tantôt entravèrent les Papes dans l'exercice de leur pouvoir temporel, tantôt s'efforcèrent de s'emparer du Saint-Siége lui-même et d'y élever leurs créatures ou leurs parents.

Série des Papes du *IXe siècle*.

Léon III	795—816
Étienne IV	816—817
Pascal Ier	817—824
Eugène II	824—827
Valentin	827
Grégoire IV	828—844
Serge II	844—847
Léon IV	847—855
Benoît III	855—858
Nicolas Ier	858—867
Adrien II	867—872
Jean VIII	872—882
Martin II	882—884
Adrien III	884—885
Étienne V	885—891
Formose	891—896
Boniface VI	896
Étienne VI	896—897
Romain	897—898
Théodore	898
Jean IX	898—900

D'après une ordonnance synodale d'Étienne IV, qui, à ce qu'il paraît, a été à tort révoquée en doute par Baronius et d'autres auteurs, le sacre du Pape élu devait avoir lieu en présence des députés de l'empereur. Il faut remarquer la constitution de l'empereur Lothaire Ier relative aux élections pontificales; celle qui avait suivi la mort du Pape Pascal Ier avait fait naître des désordres. « L'élection, dit l'ordonnance, ne sera faite que par les Romains, auxquels ce droit a toujours appartenu, d'après les ordonnances des saints Pères. » En même temps le peuple et le clergé s'engagèrent à tenir à ce que chaque Pape élu, avant son sacre, prêtât, en présence des députés de l'empereur et du peuple, le serment de rendre à l'empereur l'honneur qui lui était dû en sa qualité de protecteur de l'Église. Après la mort du Pape Grégoire IV, un diacre, nommé Jean, s'empara du Saint-Siége; mais il fut bientôt chassé du palais de Latran, et le Pape légitime Serge II monta sur la chaire de Saint-Pierre. Serge et son successeur Léon IV furent sacrés sans qu'on attendît l'arrivée des commissaires de l'empereur, probablement parce que les circonstances étaient urgentes.

C'est entre Léon IV et son successeur Benoît III, qui, d'après tous les documents historiques, succéda incontestablement et directement à Léon IV, qu'au treizième et quatorzième siècle on a placé la fable ridicule de la *papesse Jeanne* (1), dont les ennemis

(1) *Voy.* JEANNE (papesse).

de l'Église catholique faisaient autrefois tant de bruit, oubliant que le protestantisme, avec son système territorial et ses papesses anglicanes, n'est guère en droit de se moquer des papesses. Une faction favorisée par les légats de l'empereur opposa comme antipape au Pape légitimement élu, Benoît III, Anastase, cardinal-prêtre que Benoît avait destitué. Le règne de l'antipape ne dura que quelques jours.

Le Pape Nicolas Ier fut le premier pape couronné, et il le fut en présence de l'empereur Louis II, qui de son côté fut le premier des empereurs et des princes qui conduisit pendant quelques pas, par la bride, le cheval du Pape. Lors de l'élection d'Adrien II les légats de l'empereur exprimèrent leur mécontentement de ce que l'on ne les avait pas invités à l'élection ; on leur répondit que ce n'était point par mépris de l'empereur, mais pour ne pas laisser s'introduire l'usage d'attendre les légats de l'empereur non-seulement pour le sacre, mais même pour l'élection du Pape. Sigonius (1) attribue au Pape Adrien II le décret : *ut Pontifex designatus consecrari sine præsentia regis aut legatorum ejus posset*. Étienne V, successeur d'Adrien III, fut en effet consacré immédiatement après son élection.

Formose paraît avoir été le premier Pape qui, avant de devenir souverain Pontife, était évêque d'un diocèse déterminé ; la plupart de ses prédécesseurs, sauf ceux des premiers siècles, étaient, au moment de leur élévation, prêtres, ou plus souvent encore diacres.

Après la mort de Formose une émeute populaire éleva sur le trône pontifical Benoît VI, qui mourut quinze jours après son sacre, et qui est compté par les uns parmi les Papes légitimes, par les autres parmi les faux Papes.

(1) L. V, *de Regno Ital.*, ad ann. 884.

Sauf quelques rares exceptions, les Papes, jusqu'à Formose, offrent une chaîne de pontifes savants, pieux et dignes, qu'aucune série de princes n'a jamais égalée.

Il en fut autrement au dixième siècle, le Saint-Siége étant devenu le point de mire de quelques despotes italiens et d'un certain nombre de femmes romaines corrompues et influentes (*Théodora*, *Marrozia*), qui firent un monopole de la plus haute dignité de l'Église, en revêtirent leurs favoris ou leurs fils, et précipitèrent l'Église romaine dans un abîme de maux dont elle ne fut tirée que par la main puissante des empereurs d'Allemagne.

La série des Papes du *Xe siècle* est la suivante :

Benoît V. . . . . 900—903, al. 904.
Léon V. . . . . . 903—903, al. 904.
Chassé et emprisonné par son successeur
Christophe. . . . . . 904, al. 905.
Également chassé par son successeur
Serge III. . 904, al. 905–911, al. 912.
Anastase III. 911, al. 912—913, al. 914.
Lando. . . 913, al. 914—914, al. 915.
Jean X. . . . . . 914, al. 915—928.
Jeté par Marrozia en prison, où il mourut.
Léon VI. . . . . 928—929.
Étienne VII. . . . . 929—931.
Jean XI, fils de Marrozia. . 931—936.
Léon VII. . . . . 936—939.
Pape pieux et irréprochable.
Étienne VIII. . . . . . . 939—942.
Martin III (Marin II). 942, al. 943—946.
Pape irréprochable.
Agapet II. . . . . 946—956.
Pontife irréprochable.
Jean XII. . . . . 956—963, al. 964.
Fils d'Albéric, jeune débauché que l'empereur Othon Ier fit déposer en 963 par une assemblée de cardinaux, d'évêques italiens et allemands, tenue à Rome, et auquel il fit subs-

tituer le chancelier de l'Église romaine, Léon VIII, qui était laïque. Jean XII mourut peu après sa déposition.

Léon VIII. . . . . 963—965.

Jean XIII. . . . . 965—972.

Élu en présence des commissaires impériaux.

Benoît VI. . . . . 972—974.

Également élu en présence des commissaires de l'empereur, jeté en prison et égorgé peu après la mort de l'empereur Othon Ier. Un des auteurs de cet attentat fut le cardinal Boniface Franco, qui s'empara du Saint-Siége sous le nom de Boniface VII et régna un mois (974), au bout duquel il fut obligé de fuir.

Donus II. . . . . 974—975.

Benoît VII. . . . . 975—984.

Jean XIV. . . . . 984—985.

Chancelier d'Othon II.

Sous le règne de Jean XIV le misérable Boniface Franco revint de Constantinople à Rome, s'empara de la personne du Pape, le jeta en prison, l'y laissa mourir de faim, et usurpa de nouveau le siége apostolique.

Un autre *Jean*, qui mourut peu de jours après son élection et avant d'être sacré, n'est pas compté dans la série des Papes.

Jean XV. . . . . 986—996.

Grégoire V. . . . . 996—999.

Auquel le consul Crescence opposa comme antipape, sous le nom de Jean XVI, Philogathus, évêque de Plaisance.

Sylvestre II. . . . . 999—1003.

On voit que plusieurs des Papes énumérés parmi ceux du dixième siècle n'appartiennent pas à la série des Papes légitimes, ou que leur légitimité peut être fortement révoquée en doute; cependant on les a toujours insérés dans le catalogue des Papes, sans rien préjuger pour cela en faveur de leur légitimité. Dans les temps les plus modernes Baronius et d'autres auteurs ont distingué les Papes légitimes de ceux qui ne le sont pas, ont rayé ces derniers de la liste et causé par là bien des confusions.

Il faut remarquer encore par rapport à Jean XII qu'il fut le premier des Papes qui, en montant sur le trône, changea de nom; qu'en couronnant Othon Ier empereur il lui donna, ainsi qu'à ses successeurs, une grande influence sur les élections pontificales, influence qu'en 963 Othon Ier fit déjà valoir en imposant aux Romains l'obligation de jurer de ne laisser jamais occuper le Saint-Siége par un Pape qui n'aurait pas été confirmé par l'empereur ou son fils Othon II.

Au onzième siècle les factions de la noblesse romaine, dirigées par les comtes de Tusculum, continuèrent à vouloir imposer leurs créatures à l'Église romaine; cependant, à l'exception de Benoît IX, l'histoire n'offre plus de Pape indigne de ce nom, comme il y en eut plusieurs dans le siècle précédent. Les Othon, et après eux l'empereur Henri III, mirent un terme aux scandaleuses menées des grands de Rome, les circonstances les ayant amenés à nommer les Papes, ce qui, sous Henri IV, fut la source de nouveaux malheurs.

La série des Papes du *XIe siècle* est la suivante :

Sylvestre II. . . . . . . 999—1003.

Le premier Français qui occupa le Saint-Siége.

Jean XVII. . . . . . . 1003—1003.

Jean XVIII. . 1003, al. 1004—1009.

Serge IV. . . . . 1009—1012.

Benoît VIII. . . . . . . 1012—1024.

De la famille des comtes de Tusculum (à laquelle avaient déjà appartenu les Papes Serge III, Jean XI, Jean XII et Benoît VII); il fut chassé par l'antipape Grégoire, mais ramené à Rome par l'empereur Henri II.

Jean XIX. . . . . 1024—1033.
Frère de Benoît VIII.

Benoît IX. . . . . . . 1033—1045.
Neveu de son prédécesseur. Ce Pape dissolu, auquel, en 1044, fut opposé l'antipape Jean Sabine (Sylvestre III), se laissa persuader par Jean Gratien, archiprêtre de Saint-Jean devant la Porte latine, de résigner ses fonctions moyennant une forte somme.

Grégoire VI. . . . . . 1045—1046.
C'était précisément l'archiprêtre Jean Gratien que nous venons de nommer. Il renonça au pontificat en 1046, dans un synode de Sutri, convoqué par Henri III, et qui avait déposé l'antipape Sylvestre III (1).

Clément II. . . . . . .1046—1047.
Suidger, évêque de Bamberg. Il fut élu avec le consentement de l'empereur Henri II; il mourut peu de temps après, et l'antipape Benoît IX s'empara derechef pendant huit mois du Saint-Siége.

Damase II. . . . . . . 1048—1048.
Poppo, évêque de Brixen, fut nommé Pape par l'empereur Henri III, à la demande des Romains.

Léon IX. . . . . 1049—1054.
Bruno, évêque de Toul, fut également indiqué par Henri III au choix des Romains, qui avaient envoyé une députation à l'empereur pour lui demander un Pape.

Victor II.. . . . . . . 1055—1057.
Gebhard, évêque d'Eichstädt, fut demandé à l'empereur Henri III par Hildebrand et les autres députés de Rome.

Étienne IX.. . . . . . 1057—1058.
Cardinal Frédéric, abbé du Mont-Cassin, fut unanimement élu par les Romains après la mort de Henri III. Il décéda promptement, et après sa mort le parti des comtes de Tusculum éleva de force sur le Saint-Siége le cardinal Jean, évêque de Vellétri, sous le nom de Benoît X.

Nicolas II. . . . . . . 1058—1061.
Gérard, évêque de Florence, que les Romains réclamèrent, sous la direction d'Hildebrand, comme Pape, au jeune roi Henri.

Alexandre II. . . . . 1061—1073.
Élu par Hildebrand et ses amis, tandis que l'impératrice Agnès, trompée par le parti de Tusculum et de Lombardie, faisait monter sur le Saint-Siége le vicieux évêque de Parme, Cadalous, sous le nom d'Honorius II.

Grégoire VII.. . . . . 1073—1085.
Henri IV et son parti opposa, en 1080, au Pape Grégoire VII (le cardinal Hildebrand, chancelier de l'Église romaine) l'antipape Clément (Guibert, archevêque de Ravenne), qui troubla l'Église pendant 23 ans.

Victor III.. . . . . . .1087—1087.
Élu en 1086; Didier, abbé du Mont-Cassin (1).

Urbain II. . . . . . . 1088—1099.
Prieur de Cluny.

Pascal II.. . . . . . . 1099—1110.
Sous le règne duquel mourut l'antipape Clément III (en 1100).

Après le décès de ce dernier les Guibertistes élurent encore, dans l'espace d'un an, trois antipapes (Albert, Théoderic et Maginulf). — Il faut remarquer le décret synodal publié en 1059 par le Pape Nicolas II, en vertu duquel, en cas de vacance du Saint-Siége, les cardinaux-évêques entrent d'abord en délibération sur l'élection, puis s'adjoignent les autres cardinaux et doivent aussi demander l'assentiment du peuple. A moins qu'il ne se trouve pas de sujet capable dans l'Église romaine, le Pape doit toujours être pris dans le clergé de cette Église, « le tout

(1) *Voir*, sur Grégoire VI, la dissertation de Papebroke, *Qua ostenditur legitimum Papam nec ullo modo simoniacum fuisse Gregorium, neque potuisse deponi, nisi ultro cessisset.*

(1) *Voy.* MONT-CASSIN.

en réservant l'honneur et le respect dus à notre bien-aimé fils Henri, actuellement roi et futur empereur, ainsi qu'à ses successeurs, *qui ab hac apostolica sede* PERSONALITER *hoc jus impetraverint*.

Les Papes du *XIIe siècle* sont :

Pascal II . . . . 1099—1118.

Gélase II. . . . . 1118—1119.

Auquel l'empereur Henri V opposa l'antipape Maurice Burdin, évêque de Braga, en Portugal, sous le nom de Grégoire VIII.

Calixte II. . . . . . . 1124—1130.

Qui s'empara, en 1121, de l'antipape Burdin et le fit enfermer dans un couvent de Casa.

Honorius II. . . . . . 1119—1124.

Innocent II. . . . . . . 1130—1143.

Chassé par l'antipape Anaclet II (le cardinal Pierre Léone), mais peu à peu reconnu comme Pape légitime par toute l'Église, grâce aux efforts de S. Bernard (Anaclet II mourut en 1138). Une petite troupe d'Anaclétistes élut un cardinal-prêtre, qui prit le nom de Victor IV; mais cet antipape se soumit promptement au Pape légitime Innocent.

Célestin II. . . . . . . 1143—1144.

Lucius II. . . . . 1144—1145.

Tué par les Romains d'un coup de pierre.

Eugène III. . . . . . . 1145—1153.

Élève de S. Bernard, tenu en échec par Arnaud de Brescia et les Romains, qu'avait séduits ce sectaire, mais protégé par les empereurs allemands Conrad et Frédéric Ier.

Anastase IV. . . . . . 1153—1154.

Adrien IV. . . . . . . 1154—1159.

Anglais de naissance, impliqué dans de nombreux conflits avec l'empereur Frédéric.

Alexandre III. . . . . 1159—1181.

Ne fut reconnu qu'en 1177 par l'empereur Frédéric Ier, qui avait déterminé un déplorable schisme, qu'il maintint en protégeant ses créatures les antipapes *Victor IV* (cardinal Octavien) († 1164), *Pascal III* (cardinal Gui de Crème) († 1168), *Calixte III* (Jean, abbé de Strume).

Lucius III. . . . . . . 1181—1185.

Urbain III . . . . . . 1185—1187.

Grégoire VIII. . . . . 1187—1187.

Clément III. . . . . . 1187—1191.

Célestin III. . . . . . 1191—1198.

Innocent III. . . . . . 1198—1216.

Après les grands schismes qui désolèrent ce siècle, le concile universel de S. Jean de Latran, célébré en 1179, sous Alexandre III, prit une mesure qui devait prévenir ce malheur pour l'avenir en statuant que, pour la validité de l'élection d'un Pape, il faudrait les deux tiers des voix des cardinaux votants.

Les Papes du *XIIIe siècle* furent :

Innocent III. . . . . . 1198—1216.

Honorius III. . . . . . 1216—1227.

Grégoire IX. . . . . . 1227—1241.

En lutte acharnée et perpétuelle avec l'empereur Frédéric II.

Célestin IV. . . . . . . 1241—1241.

Sa mort fut suivie d'une longue vacance du Saint-Siége.

Innocent IV. . . . . . 1243—1254.

Déposa l'empereur Frédéric au concile universel de Lyon (1245).

Alexandre IV. . . . . 1254—1261.

Urbain IV. . . . . . . 1261—1264.

Institua la Fête-Dieu.

Clément IV. . . . . . 1265—1268.

Prophétisa le malheur de Conradin.

Grégoire X . . . . . . 1271—1276.

Élu après une vacance du siége de deux ans et neuf mois, pendant lesquels les cardinaux étaient demeurés enfermés en conclave; il se maintint en parfaite harmonie avec l'empereur Rodolphe de Habsbourg.

Innocent V. . . . . . . 1276—1276.

Adrien V. . . . . . . 1276—1276.

Jean XXI. . . . . . . 1276—1277.

Ou plutôt Jean XX, Portugais; il

avait été médecin célèbre et fut tué à Viterbe par la chute d'une maison.

Nicolas III . . . . . . 1277—1280.
Le premier Pape qui parvint à fonder complétement le pouvoir temporel des Papes, en obtenant de l'empereur Rodolphe qu'il renonçât à toutes ses prétentions sur le domaine de l'Église.

Martin IV. . . . . . . 1281—1285.
Français, dévoué aux intérêts de Charles d'Anjou.

Honorius IV. . . . . . 1285—1287.

Nicolas IV. . . . . . . 1288—1292.

Célestin V. . . . . 1294.
Ermite près de Sulmone, élu après une vacance de 27 mois du Saint-Siége.

Boniface VIII . . . . . 1294—1303.
Élu après la résignation de Célestin V, célèbre par sa lutte avec Philippe le Bel, roi de France.

La longue vacance qui suivit la mort du Pape Clément IV avait porté Grégoire X à créer au concile de Lyon, de 1293, le conclave proprement dit, dans lequel les cardinaux devaient rester enfermés jusqu'à ce que l'élection fût achevée. Il n'est bien établi ni que Boniface VIII porta le premier la double couronne, ni qu'Urbain V porta le premier la triple tiare.

Les Papes du *XIVe siècle*, jusqu'à la fin du grand schisme d'Occident, furent :

Boniface VIII. . . . . 1294—1303.

Benoît XI. . . . . . . 1303—1304.
Ancien général des Dominicains.

Clément V . . . . . . 1305—1314.
Bertrand de Got, Français, archevêque de Bordeaux, élu par l'influence de Philippe le Bel, roi de France, qui, par son séjour permanent en France (depuis 1309 à Avignon), par la nomination de cardinaux principalement français, et par sa condescendance et sa faiblesse à l'égard du roi Philippe (abolition de l'ordre des Templiers), amena la triste période des 70 ans de captivité des Papes d'Avignon et posa le fondement du grand schisme d'Occident.

Jean XXII. . . . . . . 1316—1334.
Jacques, cardinal d'Ossat, de Cahors, marcha dans les voies de son prédécesseur, fut en lutte avec les Fraticelli et Louis de Bavière, qui lui opposa comme antipape le Fraticelle Pierre de Corbario (Nicolas V, 1328—1330).

Benoît XII. . . . . . . 1334—1342.
Cardinal Jacques Fournier, Français.

Clément VI. . . . . . . 1342—1352.
Cardinal Pierre Roger, Français, instrument du roi de France, ami de la pompe et du luxe, qui excommunia Louis de Bavière dans les termes de l'anathème judaïque, favorisa l'élection de Charles IV, nomma, comme ses prédécesseurs, presque uniquement des cardinaux français, et acheta la ville d'Avignon.

Innocent VI. . . . . . 1352—1362.
Étienne Aubert, cardinal-évêque d'Ostie, Français de naissance, Pape pieux et loyal, qui réforma une foule d'abus introduits sous ses prédécesseurs, fit échouer la tentative des cardinaux qui avaient prétendu faire dépendre d'eux toutes les affaires importantes, au moyen d'une capitulation signée par les Papes avant leur élection, et rétablit sur les États de l'Église le pouvoir que les Papes avaient presque entièrement perdu durant leur absence de Rome.

Urbain V. . . . . . . 1362—1370.
Français de naissance, pieux et saint homme, grand protecteur des sciences, tenta d'affranchir le Saint-Siége de la captivité, se rendit en 1367 à Rome, retourna en France en 1370 et y mourut bientôt après.

Grégoire XI. . . . . . 1370—1378.
Français de naissance, parent du Pape

...t VI, se rendit, en 1377, à Rome ... il mourut en 1378.

Urb... VI. . . . . 1378.

...en, archevêque de Bari. Il était ...s contredit le successeur légitime ...e Grégoire XI et avait été reconnu comme tel par les cardinaux et l'Église, lorsque les cardinaux infidèles à leur devoir déclarèrent, plusieurs mois après l'élection d'Urbain, qu'elle était nulle, et élurent le cardinal Robert de Genève (Clément VII).

Ainsi éclata le grand et long *schisme* qui porta une si profonde atteinte à l'autorité du Saint-Siége et à celle de l'Église, déchirée, jusqu'à l'élection de Martin V, par de doubles et de triples élections, qui opposèrent constamment plusieurs Papes les uns aux autres. Les successeurs d'Urbain VI, à Rome, que nous pouvons considérer, ainsi qu'Urbain lui-même, comme Papes légitimes, furent :

Boniface IX, de Naples . 1389—1404.

Innocent VII. . . . . . 1404—1406.

Grégoire XII. . . . . . 1406—1415.

Cardinal Angélo Corraro, de Venise.

Les antipapes d'Avignon, protégés surtout par la France, furent :

Clément VII. . . . . 1378—1394.

Benoît XIII.. . . . . 1394—1423.

(Pierre de Luna, Espagnol rusé, ambitieux et entêté).

Le Pape élu par le concile de Pise fut

Alexandre V. . . . . . 1409—1410.

(Pierre Filargo, de Candie, archevêque de Milan).

Jean XXIII. . . . . . 1410—1415.

Enfin le concile de Constance déposa Jean XXIII et Benoît XIII; Grégoire XII abdiqua volontairement, et ce fut le cardinal Othon Colonna, universellement estimé, qui, élu par vingt-trois cardinaux et les trente députés des nations au concile, en 1417, ramena la paix dans l'Église sous le nom de Martin V.

A dater de ce moment, jusqu'à la réforme du *XVI*[e] *siècle*, le Saint-Siége fut occupé par les Papes suivants :

Martin V.. . . . . 1417—1431.

Sous lequel Pierre de Luna, et à sa mort (1423) Ægidius Munoz, chanoine de Barcelone, continuèrent encore à jouer le rôle de Pape.

Eugène IV . . . . . . 1431—1447.

De Venise, neveu de Grégoire XII, que le concile de Bâle déposa pour lui opposer le duc Amédée de Savoie, sous le nom de Félix V.

Nicolas V. . . . . . . 1447—1455.

Thomas de Sarzana, évêque de Bologne, protecteur des sciences.

Calixte III.. . . . . . 1455—1458.

Gentilhomme espagnol, dont le zèle ardent pour exciter une croisade contre les Turcs demeura sans effet.

Pie II. . . . . 1458—1464.

Le célèbre Ænéas Sylvius Piccolomini, qui chercha en vain à communiquer aux princes son enthousiasme pour la guerre contre les Turcs.

Paul II. . . . . 1464—1471.

Vénitien, abolit le collége des abréviateurs, ce qui lui attira la haine de beaucoup de savants et de littérateurs italiens.

Sixte IV. . . . . 1471—1484.

Minime, cardinal François della Rovéré, de Savone, qui précipita l'Italie dans la guerre.

Innocent VIII.. . . . . 1484—1492.

Génois, faible pape.

Alexandre VI. . . . . 1492—1503.

Le cardinal Borgia, Espagnol, fameux par ses crimes.

Pie III, neveu de Pie II. . . . 1503.

Jules II. . . . . 1503—1513.

Neveu de Sixte IV, fit la guerre au profit des États romains et de l'Italie.

Les Papes depuis la *réforme* furent :

Léon X. . . . . 1513—1521.

Fils de Laurent de Médicis, protecteur des arts et des sciences, ferma

le cinquième concile de Latran et conclut un concordat avec la France.

Adrien VI. . . . . . . 1522—1523.
D'Utrecht, de basse naissance, ancien précepteur de Charles V, dernier Pape non italien.

Clément VII. . . . . . 1523—1534.
Cousin de Léon X, assiégé dans le château Saint-Ange et fait prisonnier par les troupes de Charles V, qu'en 1530 il couronna empereur (dernier couronnement).

Paul III. . . . . 1534—1549.
Cardinal Alexandre Farnèse, convoqua le concile de Trente.

Jules III. . . . . 1550—1555.
Cardinal del Monte, continua le concile de Trente.

Marcel II. . . . . 1555.
Cardinal Cervino, mourut peu de jours après son élection, le 1er mai 1555.

Paul IV. . . . . 1555—1559.
Cardinal Caraffa, de Naples, l'un des fondateurs de l'ordre des Théatins, sévère à l'égard de lui-même et des autres, et surtout des hérétiques.

Pie IV . . . . 1559—1565.
Milanais, termina le concile de Trente.

Pie V (*S.*). . . . . . . 1566—1572.
Réformateur de l'Église dans l'esprit du concile. Ce fut sous son règne qu'eut lieu la bataille de Lépante.

Grégoire XIII. . . . . 1572—1585.
Hugue Buoncompagno, de Bologne, un des plus grands jurisconsultes de son siècle, fondateur de plusieurs colléges à Rome, améliora le calendrier.

Sixte V. . . . . 1585—1590.
Félix Péretti, Franciscain, cardinal Montalte, célèbre par sa juste sévérité, ses réformes administratives, ses grands travaux pour embellir Rome et la création des congrégations de cardinaux.

Urbain VII. . . . . 1590.
Romain, mort le 27 septembre, treize jours après son élection.

Grégoire XIV. . . . . . 1590.
Milanais, élu le 5 décemb., mort le 15 octobre 1591.

Innocent IX. . . . . 1591.
De Bologne, élu le 30 octobr., mort le 30 décembre 1591.

Clément VIII . . . . . 1592—1605.
Cardinal Aldobrandini, de Florence, annexa le duché de Ferrare aux États de l'Église, opéra la paix de l'Europe par le traité de Vervins, et publia l'édition de la Vulgate depuis lors généralement adoptée.

Léon XI. . . . . 1605.
Cardinal Alexandre de Médicis, élu le 2 avril, mort le 25 avril 1605.

Paul V. . . . . 1605—1621.
Cardinal Camille Borghèse, de Rome, impliqué dans un conflit avec la république de Venise.

Grégoire XV. . . . . . 1621—1623.
Cardinal Alexandre Ludovisco de Bologne, publia un édit sur l'élection des Papes.

Urbain VIII. . . . . . 1623—1644.
Cardinal Mafféi Barberini, de Florence, érudit, bienfaiteur des savants, corrigea le Bréviaire romain et annexa le duché d'Urbin aux États de l'Église.

Innocent X. . . . . . . 1644—1655.
Cardinal Jean Pamfili, annexa le duché de Castro aux États romains.

Alexandre VII. . . . . 1655—1667.
Cardinal Fabio Chigi, de Sienne, outragé par l'ambassadeur de Louis XIV à Rome, duc de Créqui, et par le roi de France.

Clément IX. . . . . . 1667—1669.
De Florence, négocia la paix entre l'Espagne et la France et soutint par ses subsides Venise contre les Turcs.

Clément X. . . . . . . 1670—1670.
De la famille romaine des Altiéri.

Innocent XI. . . . . . 1670—1689.
Benoît Odescalchi, de Côme, un des meilleurs Papes des temps modernes,

impliqué dans un vif conflit avec Louis XIV à propos de l'abolition des franchises des quartiers des ambassadeurs.

Alexandre VIII. . . . . 1689—1691
Pierre Ottoboni, de Venise.

Innocent XII. . . . . . 1691—1700.
Antoine Pignatelli, de Naples, promulgua une bulle contre le népotisme et introduisit de salutaires réformes.

Clément XI . . . . . . 1700—1721.
François Albani, d'Urbin, excellent Pape, souvent en lutte avec les princes, protesta contre la dignité royale que s'attribua Frédéric, électeur de Brandebourg, en 1701.

Innocent XIII. . . . . 1721—1724.
De la famille romaine des Conti, remarquable pontife.

Benoît XIII. . . . . . 1724—1730.
Cardinal Orsini, Dominicain et Pape distingué.

Clément XII. . . . . . 1730—1740.
De la famille des Orsini; excellent Pape.

Les Papes des cent dernières années des *XVIII*e et *XIX*e *siècles*, dont le règne est généralement connu, ont été :

Benoît XIV.. . . . . . 1740—1758.
Cardinal Prosper Lambertini, de Bologne.

Clément XIII . . . . . 1758—1769.
Cardinal Rezzonico, de Venise.

Clément XIV.. . . . . 1769—1774.
Cardinal Ganganelli.

Pie VI. . . . . 1775—1799.
Cardinal Braschi, de Césène. Maltraité par les cours corrompues du dix-huitième siècle et par le Directoire français.

Pie VII.. . . . . 1800—1823.
Bénédictin, cardinal Chiaramonte, de Césène, lutta héroïquement contre Napoléon.

Léon XII. . . . . . . 1823—1829.
Cardinal della Genga. Ardent et actif.

Pie VIII.. . . . . 1829.
Cardinal Castiglione, élu le 31 mars, mort le 30 novembre 1830.

Grégoire XVI. . . . . 1831.
Cardinal Mauro Capellari, de Bellune, élu le 2 février, mort le 1er juin 1846.

Pie IX, élu le 16 juin. . . . . 1846.
De la famille des comtes de Mastai Ferretti.

Cf. l'article de chaque Pape.

SCHRÖDL.

PAPEBROKE ou **PAPEBROCK** (DANIEL), savant Jésuite, un des collaborateurs de l'œuvre des Bollandistes, naquit le 16 mars 1628 à Anvers, reçut une forte instruction littéraire au collége des Jésuites de sa ville natale, entra jeune encore dans leur ordre, fit profession à Malines, le 26 octobre 1648, fut, conformément à la règle de la société, chargé d'une chaire de grammaire au gymnase de Malines et de Bruges, étudia pendant quatre ans la théologie à Louvain, devint prêtre en 1658, et reçut la mission d'enseigner la philosophie aux jeunes Jésuites, à Anvers.

Au bout d'un an Bollandus le choisit pour l'aider dans la publication des *Acta Sanctorum*, et l'envoya, avec le P. Henschen, en 1660, à Rome pour examiner et mettre à profit, sur l'invitation du Pape Alexandre VII, les précieuses archives du Vatican. A son retour, en décembre 1662, chargé d'un riche butin, Papebroke se mit à écrire l'*Histoire de la vie de S. Patrice* et se consacra dès lors tout entier à l'œuvre des Bollandistes, dont les mois de mars, avril, mai et juin, inclusivement, sont en grande partie son ouvrage. En 1709 l'état de sa santé l'obligea à cesser des travaux auxquels il ne pouvait plus suffire. Il mourut le 28 juin 1714, à l'âge de 87 ans, après avoir pris part à la publication des *Actes* (1) pendant 55 ans. Sa discus-

(1) *Voy.* ACTA SANCTORUM.

sion avec les Carmes, qu'il soutenait ne pas descendre du prophète Élie, a déjà été racontée à l'article CARMES.

Il eut aussi un vif conflit avec l'Inquisition d'Espagne. A dater de 1683 il s'était élevé, notamment en Belgique, diverses plaintes contre Papebroke et les *Actes des Saints*, surtout de la part des Carmes. Ces griefs se propagèrent en Espagne et y furent portés devant l'Inquisition de Tolède, qui, en 1695, promulgua un édit rejetant les quatorze premiers volumes in-folio des *Acta Sanctorum*, sous prétexte qu'ils contenaient des propositions hérétiques, quoique les Papes, les cardinaux, les évêques et toutes les notabilités savantes du monde catholique eussent loué et favorisé cette œuvre. En vain Papebroke présenta sa justification et celle de l'ouvrage dans plusieurs écrits latins et espagnols et dans une lettre spéciale adressée au grand-inquisiteur; on ne lui répondit pas; on ne lui désigna pas non plus les propositions hérétiques qu'on avait relevées. L'affaire fut portée à Rome, et le Pape Innocent XII n'hésita pas à infirmer le décret de l'Inquisition de Tolède, et plusieurs cardinaux, notamment le célèbre Noris (1), se déclarèrent hautement en faveur du savant Jésuite. La congrégation de l'*Index* ne voulut donner décidément raison à aucun des deux partis, leur imposa silence en 1698, et le cardinal Noris ne cacha pas que c'était par égard pour l'Espagne qu'on n'avait pas voulu reconnaître la complète innocence des Bollandistes.

On trouve une biographie détaillée de Papebroke, avec son portrait, dans le troisième volume des *Præfationes*, *Tractatus*, etc., de l'œuvre des Bollandistes, p. 143 sq. HÉFÉLÉ.

PAPHNUCE. *Voyez* NICÉE (1er *conc. universel de*).

(1) *Voy.* NORIS.

PAPHOS, Πάφος (1), c'est-à-dire Néo-Paphos, à la côte occidentale de l'île de Chypre, bon port, résidence du proconsul romain, ville florissante et belle. Dans le voisinage, l'ancienne Paphos, dont Homère vante déjà le temple dédié à Vénus. Plusieurs tremblements de terre renversèrent la ville, qui se releva chaque fois rapidement et se conserva jusqu'à nos jours sous le nom de Baffa. Pokocke trouva de grands amas de ruines dans les environs de Baffa.

PAPIAS (S.), évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, vers l'an 118. S. Irénée (2), et après lui S. Jérôme (3), le nomment un disciple de l'évangéliste S. Jean; Eusèbe dit la même chose dans sa Chronique, tandis que, dans son Histoire ecclésiastique (4), il cherche à prouver que Papias avait entendu le prêtre Jean, et non l'apôtre Jean. La question n'est pas résolue; mais il est vraisemblable que Papias fut réellement en rapport avec l'apôtre S. Jean. On ne sait rien de sa vie. Il n'est pas suffisamment établi qu'il mourut martyr. Les martyrologes indiquent le 22 février ou le 17 mai comme le jour de sa mort. Le Martyrologe romain en fait mention en date du 22 février.

Papias se donna beaucoup de peine pour réunir les traditions orales relatives à la vie et aux paroles du Sauveur; il visita plusieurs églises, divers disciples des Apôtres, et résuma ce qu'il apprit en cinq livres, intitulés : Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. Cet ouvrage existait encore au treizième siècle; mais il a été perdu depuis, sauf quelques fragments.

Le fragment le plus connu est celui qui est relatif aux Évangiles de S. Matthieu et de S. Marc (5). Eusèbe appelle

(1) *Act.*, 13, 6, 13.
(2) *Hæres.*, 5, 33.
(3) *Epist.* 75, al. 29, *ad Theod.*
(4) 3, 39.
(5) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 39.

Papias un homme d'une instruction variée et notamment versé dans l'Écriture sainte (1), ce qui n'est pas en contradiction avec le passage où il l'appelle σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν ; car, malgré toute son érudition, Papias paraît avoir manqué d'intelligence et de discernement. C'est ce qui explique aussi ses opinions millénaires (2). Il s'était appliqué à rassembler soigneusement toutes les traditions existantes, sans s'appliquer à faire un choix critique, sans séparer la vérité de son enveloppe extérieure et grossière, des additions qui l'avaient altérée, défigurée, faussée, et prit à la lettre et dans leur sens propre toutes sortes d'expressions figurées et d'images mystiques. C'est ainsi que son travail, dans lequel il ne pensait guère s'éloigner de la tradition saine et authentique de l'Église, servit plus tard aux millénaires pour fortifier leurs opinions. Ce fut certainement la piété envers son maître Papias qui entraîna S. Irénée (3) dans les opinions millénaires. Eusèbe, qui avait devant les yeux le Christianisme de son temps, juge peut-être Papias avec trop de sévérité, et l'on comprend comment Papias, malgré les erreurs où l'entraînèrent sa crédulité et son manque de jugement, jouit d'une grande autorité dans l'antiquité chrétienne.

Les fragments de Papias ont été réunis par Halloin, Grabe (4) et Galland (5).

Cf. Du Pin, *Bibl.*, t. LIII ; Lumper, *Patrol.*, I, p. 360; Möhler-Reithmayr, I, p. 176 ; Reischl, *le Chiliasme dans les trois premiers siècles de l'Église*, dans la Revue mens. de Théol. d'Alzog, 1850, mars.

(1) *Hist. eccl.*, 5, 36.
(2) *Voy.* CHILIASME.
(3) *Voy.* IRÉNÉE (S.).
(4) *Spicileg.*, t. II.
(5) T. I, 316-420.

PAPISTE (CONJURATION). *Voyez* OATES.

PAQUE DES JUIFS. *Voyez* FÊTES JUDAÏQUES.

PAQUES (CONTROVERSE SUR LA FÊTE DE). On croit habituellement que l'ancienne Église n'avait que deux opinions divergentes sur la fête de Pâques, l'opinion de l'Asie Mineure et l'opinion de l'Occident; mais les recherches les plus récentes ont mis hors de doute qu'il y eut trois partis à cet égard, dont deux se trouvaient dans l'Église même, et dont le troisième était hérétique et appartenait à la secte des Ébionites.

Ce dernier parti soutenait en général que l'ancienne loi était encore obligatoire, par conséquent que la pâque légale de l'Ancien Testament était toujours en vigueur. La fête pascale de cette secte n'était par conséquent pas une fête purement chrétienne.

Les deux autres partis, au contraire, étaient tous deux sur un terrain uniquement chrétien ; à leur avis le *type*, la pâque judaïque, était aboli, ayant été pleinement réalisé par le Christ.

Mais ces deux partis, purement chrétiens, se divisaient sur deux points: 1° par rapport au *temps* de la fête de Pâques; 2° par rapport au *jeûne*. Quant au temps, en général, ils étaient d'accord en ce sens que tous deux observaient d'aussi près que possible la chronologie, pour marquer l'année de la mort du Christ, et voulaient, par conséquent, prendre le 14 Nisan pour déterminer le jour de leur fête, non parce qu'ils pensaient que la loi judaïque eût encore quelque valeur à cet égard, mais parce que la Passion du Christ commença réellement le 14 Nisan. Ils se fondaient donc, non sur des motifs légaux, mais sur des motifs historiques.

Mais, en partant de cette base commune, on pouvait arriver à des différences. Les uns insistaient davantage sur

le *jour de la semaine* et voulaient célébrer la fête le jour même de la semaine où le Christ mourut réellement et ressuscita. Ceux-ci, et c'étaient surtout les *Occidentaux*, célébraient, par conséquent, l'anniversaire de la mort du Christ toujours un vendredi, la fête de la résurrection toujours un dimanche.

Les autres, c'étaient principalement les fidèles de l'Asie Mineure, les Orientaux, insistaient surtout sur le jour de l'année ou du mois et voulaient célébrer la mort du Seigneur le jour du mois de Nisan où le Christ était réellement mort, et c'était, à leur avis, le 14 Nisan. Ils croyaient, en effet, et les Occidentaux partageaient aussi alors cette opinion, que le Christ, dans la dernière année de sa vie, n'avait plus mangé l'agneau pascal avec ses disciples et qu'il avait été crucifié ce même jour, 14 Nisan, *avant* le repas pascal. Ils célébraient, par conséquent, toujours la mort du Seigneur le 14 Nisan, quelque jour de la semaine que ce fût. Ils donnaient la préférence à la date du mois ou de l'année. Du reste les premiers ne négligeaient pas entièrement cette date de l'année ou du mois; le 14 Nisan était également décisif pour leur fête (l' ιδ', car l' ιδ' = 14), c'est-à-dire que leur fête se déterminait d'après l' ιδ'. Quand le 14 Nisan tombait un vendredi les deux partis étaient d'accord pour le jour de la fête, puisque le jour de la semaine et la date du mois s'acordaient comme dans la semaine normale (où le Christ mourut); mais quand, par exemple, le 14 Nisan tombait un mardi, les Asiatiques célébraient la mort du Christ le mardi et les Occidentaux le vendredi *suivant* (c'est-à-dire suivant l' ιδ'). Par conséquent et logiquement les Asiatiques célébraient le jour de la résurrection, non pas toujours le dimanche, mais précisément le 16 Nisan.

La seconde différence concernait, nous l'avons dit, le jeûne, et le motif de cette différence était la manière diverse dont se comprenait le jour de la mort du Christ. Les Occidentaux le considéraient uniquement comme un jour de deuil; ils jeûnaient ce jour-là en envisageant en quelque sorte son côté *historique*. Les Orientaux jeûnaient ce jour-là en envisageant son côté *dogmatique*, en le considérant comme le jour de la *Rédemption*, et, par conséquent, pour eux, au point de vue capital, c'était, non pas un jour de deuil, mais un jour de joie, un jour de joie à dater du moment où le Christ était mort et avait consommé l'œuvre de la Rédemption. Les heures qui précédaient celui de la mort étaient seules pour eux un temps de tristesse. C'est pourquoi ils *terminaient* le jeûne avec le moment de la mort du Christ, à trois heures de l'après-midi, et célébraient alors la cène et les agapes. Les Occidentaux, au contraire, envisageant le jour entier comme un jour de deuil, continuaient leur jeûne (signe de leur deuil) jusqu'au moment heureux de la résurrection, et ne célébraient cène et agapes que ce jour-là. Mais non-seulement c'était la fin du jeûne qui différait; il ne régnait pas une uniformité complète dans le mode de jeûner (εἶδος), comme le témoigne S. Irénée dans Eusèbe (1). Cependant toutes ces différences n'atteignaient pas le fond même de la question, elles restaient à l'enveloppe.

Mais il en était autrement quant au troisième parti, celui des Ébionites. Il avait cela de commun avec celui des Asiatiques que les Ébionites se réglaient aussi d'après la date de l'année ou du mois, sans égard au jour de la semaine. Il existait, par conséquent, deux partis *quartodécimans*, qui différaient, toutefois, du tout au tout. Les quartodécimans ébionites tenaient à la pâque de

(1) *Hist. eccl.*, V, 24.

l'Ancien Testament, et pour eux le *festin de pâques* était la chose capitale. Les autres quartodécimans prétendaient que l'ancien festin pascal était aboli, que le type était évanoui, parce que ce qu'il annonçait, c'est-à-dire la mort de l'Agneau sur la croix, était accompli, et qu'en conséquence le Chrétien célébrait, non le *festin*, mais la *mort* du Seigneur. Les deux partis en appelaient à la Bible. Les Ébionites disaient : Le Christ lui-même célébra le festin pascal le 14 Nisan; par conséquent les Chrétiens doivent le célébrer de même. Les quartodécimans orthodoxes soutenaient, au contraire, que, la dernière année de sa vie, le Christ n'avait pas mangé l'agneau pascal, qu'il avait été crucifié le 14 Nissan, avant le moment où se célébrait le festin pascal.

La patrie de l'opinion quartodécimane était l'Asie proconsulaire, avec quelques provinces voisines (la Cilicie, la Mésopotamie, la Syrie); les quartodécimans ébionites étaient aussi originaires de ces parages (par exemple Laodicée). Que si, en général, les quartodécimans ne formaient que la minorité des Chrétiens, les Ébionites, à leur tour, ne constituaient également, à ce qu'il semble, qu'une faible fraction. La majorité bien prononcée des Chrétiens se réglait, pour célébrer les pâques, toujours d'après le jour de la semaine. Suivant Eusèbe (1) la fête de Pâques se célébrait ainsi, « à l'exception des Asiatiques, par toutes les autres Églises du monde entier, » et il cite en particulier la Palestine, Rome, le Pont, les Gaules, l'Osroène, Corinthe, la Phénicie, Alexandrie. Il ajoute, dans la Vie de Constantin le Grand, « toute l'Italie, l'Afrique, l'Espagne, la Bretagne, la Grèce (2). »

Ainsi c'était la pratique universelle, *praxis communis*. Les quartodécimans orthodoxes, comme il ressort de la lettre de leur chef Polycrate d'Éphèse (1), en appelaient à l'évangéliste S. Jean, en partie aussi à l'apôtre S. Philippe, et affirmaient que ces grandes autorités avaient toujours célébré les pâques le 14 Nisan.

Mais la pratique commune, *praxis communis*, se fondait aussi sur l'autorité apostolique, et les partisans de cette pratique soutenaient que c'étaient les princes des Apôtres, S. Pierre et S. Paul, qui l'avaient introduite (2).

Tous les partis du reste conservaient l'expression de l'Ancien Testament, la *Pâque*, *Pascha*, quoique ce mot ne rappelât spécialement que le *passage* de l'ange exterminateur, puisque פֶּסַח, de פָּסַח, signifie *passage* (3). D'une manière plus générale le mot signifiait la *délivrance d'Égypte*, et dans ce sens les Chrétiens pouvaient l'employer pour désigner la fête de leur délivrance (en prenant l'Égypte au figuré). Mais, à côté de la forme hébraïque פֶּסַח, la forme araméenne פַּסְחָא (se prononçant *Pascha*), prévalut dans la vie ordinaire, et c'est ainsi que les Pagano-Chrétiens, qui ne savaient pas l'hébreu, furent facilement amenés à tirer le mot *Pascha* du verbe grec πάσχειν.

On comprenait sous le mot *Pascha* tantôt toute la semaine de la Passion en elle-même, tantôt le jour le plus solennel de cette semaine, tantôt l'un ou l'autre des jours de cette semaine.

Pour distinguer ces jours on désigna (on ignore à dater de quel moment) le jour de la mort par ces mots πάσχα σταυρώσιμον, le jour de la résurrection par les mots πάσχα ἀναστάσιμον (4).

L'antagonisme de la pratique johan-

(1) *Hist. ecclés.*, V, 23; *Vita Const.*, III, 19.
(2) *Vita Const.*, III, 19.

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24.
(2) Id., *Hist. eccl.*, V, 23.
(3) *Exode*, 12, 21, 27.
(4) Suicer., *Thesaur.*, t. II, p. 621 sq., t. I, p. 304.

nite et de la pratique commune éclata d'abord d'une manière évidente, mais, comme on était d'accord quant à l'esprit et au fond même de la chose, on toléra la différence chronologique. S. Irénée en est témoin ; il affirme (1) que les évêques romains avant Soter, en remontant jusqu'à Xyste, au commencement du deuxième siècle, demeurèrent en paix avec ceux qui suivaient l'autre pratique (celle de S. Jean). La première négociation connue, relative à cette différence, et en même temps la première tentative pour y remédier, eut lieu lorsque S. Polycarpe, vers le milieu du deuxième siècle, vint trouver à Rome le Pape Anicet (2) ; on ne peut pas nettement déterminer dans quelle année. Baronius (3), sans motif suffisant, pense que ce fut la cinquième année de Marc Aurèle, c'est-à-dire 167 apr. J.-C. Mais Polycarpe était déjà tellement vieux alors qu'il eût difficilement entrepris un pareil voyage. D'ailleurs Anicet était monté sur le Saint-Siége six ans auparavant, et par conséquent Polycarpe avait pu aisément le visiter plus tôt.

Du reste Polycarpe ne se rendit pas à Rome à propos de la question de la pâque, comme le pense Baronius, mais à propos de quelques autres dissidences qu'il voulait régler avec Anicet (4). Il était certainement le plus digne représentant de cette pratique johannite, puisqu'il était le seul disciple survivant de S. Jean ; mais qu'il appartînt réellement au parti de la pratique pascale de S. Jean ou de l'Asie Mineure, cela ressort avec évidence, non-seulement de ce qu'il était évêque de Smyrne, en Asie Mineure, mais de ce que Polycrate d'Éphèse, ce vif champion de la pratique de S. Jean, en appelle, contre le Pape Victor, précisément à Polycarpe (1). Polycarpe et Anicet en se voyant se donnèrent le baiser de paix et conférèrent sur la pâque ; mais leurs débats ne durèrent pas longtemps, Anicet ne pouvant déterminer Polycarpe à abandonner la pratique « qu'il avait observée en communion avec l'évangéliste S. Jean, » et Anicet ne voulant pas non plus sacrifier la méthode « de ses prédécesseurs dans l'épiscopat. »

Toutefois ils demeurèrent en communion entre eux, et Polycarpe eut l'honneur de dire la sainte messe dans l'église et en présence du Pape. Là-dessus ils se séparèrent pacifiquement, et la paix continua à régner entre les deux partis représentés par ces saints personnages.

C'est quelques années après que nous rencontrons dans l'histoire les premiers mouvements des quartodécimans ébionites. Méliton, de Sardes, raconte, dans un fragment de son ouvrage περὶ τοῦ Πάσχα, conservé par Eusèbe (2), « que, lorsque Servilius Paul fut proconsul en Asie, et que Sagaris, évêque de Laodicée, subit le martyre, une vive controverse éclata à Laodicée au sujet de la pâque. » C'était probablement vers 170, époque à laquelle Méliton florissait. Le petit fragment de l'évêque de Sardes ne dit pas quel était ce point de controverse, mais nous l'apprenons d'un autre côté. Apollinaire d'Hiérapolis, contemporain et compatriote de Méliton, dont il partageait les opinions, écrivit aussi un ouvrage sur la pâque, et les deux fragments qui en ont été conservés dans la *Chronicon pascale* (3) contiennent une polémique contre les quartodécimans ébionites. Il est par conséquent vraisemblable que le parti qui se montrait à Laodicée, et qui était combattu par Méliton, appartenait à

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24.
(2) Id., *ibid.*
(3) Ad ann. 167, n. 8 sq.
(4) Eusèbe, V, 24.

(1) L. c.
(2) IV, 26.
(3) Édit. Dindorf, I, 13.

la secte des quartodécimans ébionites. Apollinaire et Méliton, tous deux apologètes et lumières de leur temps, étaient certainement d'accord sur la question de la pâque. Or Apollinaire, comme le prouvent ses fragments, était un quartodéciman johannite, et Méliton l'était également, car Polycrate en appelle précisément à lui (1). Du reste l'ouvrage de Méliton donna aussi occasion à Clément d'Alexandrie d'écrire un λόγος περὶ τοῦ πάσχα, non pour réfuter, mais pour compléter le livre de Méliton. Clément dit, dans les fragments conservés de Méliton (2), que la dernière année le Christ ne mangea plus l'agneau pascal, qu'il mourut ce jour-là même, avant que la fête de Pâque des Juifs ne commençât. Il combattit par conséquent les quartodécimans ébionites.

Il en fut de même, au milieu du troisième siècle, de S. Hippolyte (3). On lit dans un de ses fragments (4) : que la controverse dure encore, quelques Chrétiens disant d'une manière erronée que le Christ avait mangé l'agneau pascal avant sa mort, et *que c'était un motif pour nous de faire de même.* Or le Christ, lors de sa Passion, ne goûta pas de l'agneau pascal, car il était lui-même l'agneau annoncé, qui allait s'immoler ce jour-là même. » Ce fragment de S. Hippolyte provient de son livre contre les hérésies, et dès lors on comptait avec raison les quartodécimans ébionites parmi les hérétiques. On n'est pas surpris qu'un évêque italien, comme S. Hippolyte, crût nécessaire de combattre la direction ébionite, quand on pense que cette opinion avait des défenseurs jusque dans Rome. Eusèbe (5) dit en effet : « Il y avait, du temps des Montanistes, plusieurs sectes à Rome, dont les chefs étaient Florinus et Blastus. » Il ne fait pas connaître leur doctrine, mais il dit de Florinus qu'il fut destitué de ses fonctions ecclésiastiques, et que tous deux avaient séduit beaucoup de fidèles. Il ajoute (1) que S. Irénée écrivit contre Florinus un livre *de Monarchia*, et un autre *de Schismate* contre Blastus, dont d'ailleurs il ne fait pas connaître l'enseignement.

(1) Eusèbe, V, 24.
(2) *Chronic. pasch.*, l. c., p. 14.
(3) *Voy.* HIPPOLYTE (S.).
(4) *Chron. pasch.*, l. c., p. 12 sq.
(5) *Hist. eccl.*, V, 15.

Nous en apprenons davantage du supplément ajouté au livre de Tertullien, *de Præscriptione* (supplément dont, il est vrai, Tertullien n'est pas l'auteur), et où il est dit (2) : *Est prælerea his omnibus* (Marcion, etc.) *etiam Blastus accedens, qui latenter judaismum vult introducere.* Ainsi Blastus était un judaïsant, et, d'après ses tendances, un affilié des quartodécimans ébionites de Laodicée. Si Blastus a cherché à introduire, en 180, à Rome même, le quartodécimanisme ébionite, il est psychologiquement facile d'expliquer pourquoi le Pape Victor conçut à l'égard des quartodécimans, en général, le vif ressentiment qu'il manifesta dans sa discussion avec Polycrate.

Nous arrivons par là à la seconde époque de la controverse relative à la pâque.

Les deux tendances que nous avons définies entrent vivement en lutte. Ce fut vraisemblablement le Pape Victor qui détermina cette lutte. La défiance qu'il conçut, en général, à l'égard des quartodécimans, à l'occasion de Blastus, le décida à ne plus vouloir tolérer en aucune façon qu'on fixât la pâque au 14 Nisan. Suivant la chronique de S. Jérôme, il écrivit en 196 aux évêques les plus considérables de tous les pays pour les engager à tenir des conciles provinciaux qui ordonne-

(1) L. c., c. 20.
(2) C. 53.

raient que partout le temps pascal serait fixé d'après le mode occidental. Dans quelques-unes de ces lettres, par exemple dans celle qu'il adressa à Polycrate d'Éphèse, il y avait des menaces en cas de résistance (1). Dans le fait un grand nombre de conciles s'assemblèrent, et tous, sauf ceux de l'Asie Mineure, déclarèrent unanimement « que la règle de l'Église était de ne célébrer le mystère de la résurrection qu'un samedi, que tout autre jour était interdit (2). » Tous les synodes firent connaître leur décision aux fidèles. Mais Polycrate, évêque d'Éphèse, s'exprima tout différemment. Il réunit aussi un concile provincial où se trouvèrent un grand nombre d'évêques. Ils donnèrent tous, dit-il (3), leur assentiment à la lettre qu'il leur proposa d'adresser au Pape Victor. « Nous célébrons, y est-il dit, le vrai jour, sans rien ajouter, sans rien retrancher, » et il en appelle à ce sujet à l'apôtre S. Philippe, à S. Jean, à Polycarpe, etc., qui tous avaient célébré la pâque le 14e jour après la nouvelle lune. Sept de ses parents avaient été, ajoute-t-il, évêques d'Éphèse avant lui et avaient observé cette coutume. « J'ai 65 ans, je ne crains pas les menaces, car je sais qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » A la vue de cette lettre, rapporte Eusèbe, le Pape Victor voulut exclure les Églises asiatiques de la communion de l'Église, ἀποτέμνειν πειρᾶται, et en conséquence il adressa une encyclique aux Chrétiens de ces contrées. On peut interpréter les paroles d'Eusèbe en ce sens que Victor avait déjà, en effet, lancé une sentence d'excommunication contre ces Églises, et Socrate avait compris Eusèbe dans ce sens (4). Mais il est plus exact de dire, comme l'a prouvé Valois, dans ses Annotations sur Eusèbe (1), que le Pape avait la pensée d'excommunier les Asiatiques, mais qu'il fut retenu, notamment par S. Irénée, et ne lança pas l'anathème. Eusèbe dit, en effet : « *Il essaya* de les exclure, » et ajoute plus loin : « Cette conduite de Victor déplut à plusieurs évêques, qui l'exhortèrent à rétablir la paix. Il existe encore des lettres dans lesquelles ils le blâment sévèrement. » Cependant Eusèbe ne fait connaître de ces lettres que celle d'Irénée, lequel, d'une part, quoique Asiatique de naissance, soutenait que la résurrection de Notre-Seigneur devait être célébrée le dimanche, et, d'autre part, engageait le Pape « à ne pas exclure de la communion ecclésiastique toute une série d'Églises qui ne faisaient qu'observer une ancienne coutume. » Eusèbe conclut qu'Irénée était, comme son nom l'indiquait, destiné à être un homme vraiment pacifique, εἰρηνοποιός.

Ainsi la controverse n'eut pas le résultat qu'avait désiré Victor, savoir, d'établir l'uniformité; cependant il paraît que quelques Églises de l'Asie Mineure, à la suite de ces explications, abandonnèrent leur ancienne coutume et adoptèrent la pratique commune (2).

Jusqu'à ce moment le conflit avait porté sur deux points : 1° Était-ce la date du mois ou le jour de la semaine qui était décisif? 2° Quand devait cesser le jeûne?

Mais au troisième siècle il se joignit à ces deux points de controverse une nouvelle difficulté grave ; ce fut une question *astronomique*.

Nous savons que jusqu'à ce moment, chez les Asiatiques comme chez les Orientaux, avait prévalu cette règle : c'est le 14 Nisan qui détermine la pâ-

(1) Eusèbe, V, 24.
(2) Id., V, 23.
(3) Id., V, 24.
(4) *Hist. eccl.*, V, 22.

(1) Eusèbe, V, 24.
(2) Voir *Annotations* de Valois ad Euseb., V, 23.

que, que la pâque soit célébrée ce jour-là même (comme chez les Asiatiques) ou le *dimanche* suivant, car le dimanche était le point le plus important pour les Occidentaux.

Il s'éleva alors la question de savoir « *A quel moment de l'année arrive le* 14 *Nisan?* ou : Comment faut-il mettre en rapport cette *date de la lune* avec l'année solaire? »

L'année religieuse des Juifs, dont le premier mois se nomme *Nisan*, commence au printemps, et le 14 Nisan arrive à peu près avec la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps.

Or beaucoup de Pères de l'Église attachaient une importance particulière à cette circonstance que la pâque avait été célébrée par les anciens Hébreux, et au temps du Christ, *après* l'équinoxe, et par conséquent devait toujours avoir lieu après le commencement du printemps, et ils observaient en outre que, jusqu'à la ruine de Jérusalem, les Juifs avaient exactement observé cette date des *ides*, et que ce n'était qu'après la ruine de leur ville qu'ils avaient adopté la fausse pratique de ne plus se régler dans leurs ides suivant l'équinoxe.

Ce qui résultait de cette opinion est clair; celui qui l'admettait ne pouvait plus désormais régler sa pâque d'après ce 14 Nisan qu'autant que ce jour tombait *après* l'équinoxe. Mais s'il arrivait chez les Juifs *avant* l'équinoxe, les Chrétiens devaient dire : « Les Juifs célèbrent cette fois le 14 Nisan un mois trop tôt, et ce n'est pas la pleine lune *avant*, mais la pleine lune *après* l'équinoxe qui est la vraie pleine lune de Nisan (chaque mois des Juifs commençant avec la pleine lune). Dans ce cas les Chrétiens célébraient leur pâque un mois plus tard que les Juifs, et la déterminaient d'après la première pleine lune suivant l'équinoxe du printemps.

De là il résultait encore :

1. Que, si un quartodéciman johannite adoptait le moment de l'équinoxe, il célébrait sa pâque toujours le jour même de la pleine lune après l'équinoxe du printemps, sans s'inquiéter du jour de la semaine ni de l'accord de ce jour avec le 14 Nisan des Juifs (tandis que les Ébionites observaient le calcul des Juifs);

2. Que, si un Occidental adoptait le moment de l'équinoxe, il célébrait sa pâque toujours un dimanche *après* la pleine lune qui suivait l'équinoxe du printemps; que, si la pleine lune tombait elle-même un dimanche, il ne célébrait point la pâque ce jour-là, mais seulement le dimanche suivant, et cela parce que le jour de la résurrection, la pâque, devait avoir lieu non aux ides (le jour même de la mort du Christ), mais *après* les ides.

Nous verrons tout à l'heure que beaucoup d'Alexandrins, sinon tous, partirent de ce nouveau moment (astronomique) pour leur calcul de la pâque; mais il n'est pas aussi facile de reconnaître si les Asiatiques en firent de même. Le septième (8e) canon apostolique ordonnait d'une manière générale de célébrer la pâque après l'équinoxe du printemps.

Il était désormais plus difficile aux Chrétiens de déterminer le temps pascal que lorsqu'ils pouvaient se régler uniquement d'après les Juifs. Il fallut par conséquent que les Chrétiens établissent des calculs spéciaux, et le plus ancien calcul que nous ayons à cet égard est celui de S. Hippolyte ou celui du cycle de 16 ans, d'après lequel la pleine lune de Pâques revient toujours, au bout de 16 ans, au même jour du mois, mais non de la semaine; après 112 ans au contraire elle tombe le même jour du mois et de la semaine. Ideler remarque à ce sujet qu'Hippolyte aurait pu raccourcir son calcul de moitié, puisque, d'après lui, la pleine lune de Pâques revient tous les

8 ans au même jour du mois et tous les 56 ans au même jour du mois et de l'année (1).

Abstraction faite de cela, Hippolyte établit les principes suivants :

1° Le jeûne ne doit être terminé que le samedi.

2° Par conséquent c'est le dimanche qui donne la mesure, c'est le dimanche qu'on communie; le vendredi on célèbre la mémoire de la mort du Christ.

3° Comme Hippolyte ne place jamais les ides au delà du 18 mars, il est certain qu'il prit le 18 mars pour le temps de l'équinoxe.

4° Si les ides tombaient un vendredi, naturellement ce vendredi était pour lui le vendredi saint; mais si les ides tombaient un samedi, le dimanche de Pâques pour lui n'était pas le jour suivant, mais (et par conséquent toute la semaine sainte) huit jours plus tard. De même, si les ides tombaient un dimanche, c'était non pas ce jour-là, mais le dimanche suivant, qui était le dimanche de Pâques.

Hippolyte étant un disciple de S. Irénée et son évêché étant près de Rome, nous pouvons considérer son calcul pascal comme un monument authentique de la pratique occidentale, surtout de la pratique romaine, concernant Pâques, au troisième siècle. Denys le Grand (2), qui composa un canon pascal avec un cycle de 8 ans, aujourd'hui perdu, dit que l'Église d'Alexandrie à cette époque ne célébrait Pâques qu'après l'équinoxe. Mais un autre Alexandrin, Anatolius, évêque de Laodicée depuis 270, dont Eusèbe a conservé un fragment sur la célébration de la pâque (3), alla plus loin qu'Hippolyte : il découvrit le cycle pascal de 19 ans, demanda formellement que Pâques ne fût jamais célébré qu'après l'équinoxe, et fixa l'équinoxe au 19 mars.

Bientôt son cycle subit de nouvelles modifications et fut généralement admis, avec ces changements, du temps de Dioclétien, dans Alexandrie. Une modification capitale était celle d'après laquelle les Alexandrins fixèrent l'équinoxe, non au 19, mais au 21 mars, ce qui était alors astronomiquement assez exact. En outre, quand les ides tombaient un samedi, ils s'écartaient d'Anatolius et d'Hippolyte, ils célébraient Pâques dès le lendemain, comme on le fait aujourd'hui.

C'est à Eusèbe de Césarée qu'on attribue d'avoir complété le cycle de 19 ans. Aux principales différences anciennes s'en étaient ajoutées de nouvelles au sujet de l'équinoxe. Non-seulement les Asiatiques conservèrent en partie le calcul judaïque de cette époque, de sorte que leur Pâques pouvait tomber *avant* l'équinoxe, mais encore beaucoup d'Occidentaux négligèrent le nouveau moment astronomique et célébrèrent Pâques avant l'équinoxe. Tous ces contempteurs de l'équinoxe célébraient, par conséquent, souvent leur Pâques avant le reste du monde chrétien et s'appelaient par ce motif *protopaschites*. Mais même parmi les *équinoxialistes* régnait cette différence que les Alexandrins calculaient leur Pâque d'après le cycle de 19 ans et prenaient le 21 mars pour la date de l'équinoxe, tandis que les Romains, tant qu'ils suivirent Hippolyte, observèrent le cycle de 16 ans, ensuite un cycle de 84 ans, et datèrent l'équinoxe du 18 mars. Si, par conséquent, une année la pleine lune tombait le 19 mars, elle comptait déjà, d'après les Latins, pour la pleine lune de Pâques, et ils célébraient la Pâque dès ce moment, tandis que, d'après le calcul alexandrin, cette pleine lune étant antérieure à l'équinoxe, les Alexan-

(1) *Manuel de Chronol.*, II, 222.
(2) Eusèbe, VII, 20.
(3) *Hist. eccl.*, VII, 32, 33.

drins attendaient une nouvelle pleine lune et ne pouvaient célébrer Pâques qu'un mois plus tard.

Ces différences amenèrent de nombreuses perturbations et provoquèrent le mépris des païens. C'est pourquoi le concile d'Arles, de 314, ordonna (canon 1) que la pâque serait célébrée *uno die et eodem tempore per omnem orbem*, et que le Pape promulguerait, suivant la coutume, une encyclique à ce sujet. Ce concile voulut, par conséquent, faire prédominer la coutume romaine. Mais comme les décrets d'Arles (1) n'obtinrent pas partout le même accueil, il s'en faut, et ne parvinrent pas à établir l'uniformité dans l'Église, la décision d'un concile universel devint nécessaire, et en effet le premier concile œcuménique s'occupa de cette question. On ne sait pas en détail ce qui se passa à cet égard à Nicée (2). Nous ne connaissons que le résultat, tel qu'il nous a été conservé et qu'il est consigné dans l'encyclique du concile lui-même (3) et dans la lettre circulaire de l'empereur (4).

Le concile écrit à l'Église d'Alexandrie et aux frères bien-aimés en Égypte, en Libye et dans la Pentapole, en ces termes : « Nous vous donnons l'heureuse nouvelle que nous avons établi l'unité relativement à la sainte fête de Pâques. Nous nous sommes, à votre prière, entendus heureusement sur cette question. Tous nos frères d'Orient, qui célébraient antérieurement la pâque avec les Juifs, la fêteront désormais avec les Romains, avec nous et avec tous ceux qui dès l'antiquité l'ont célébrée comme nous. »

L'empereur Constantin dit, dans sa circulaire à tous ceux qui n'avaient pas assisté au synode : « Lorsque s'éleva la question relative au jour de Pâques, on décida unanimement qu'il serait convenable que tous les fidèles célébrassent cette fête le même jour ; car quoi de plus beau et de plus désirable que de voir célébrée de *la même manière*, et d'une manière uniforme pour tous les Chrétiens, la fête qui nous a donné l'espoir de l'immortalité ? On déclara surtout inconvenant de suivre, à cette occasion, la pratique (le calcul) des Juifs... Nous pouvons, en rejetant leur coutume, léguer à la postérité le mode de célébrer la pâque que nous avons suivi depuis le premier jour de la Passion du Christ jusqu'à celui-ci (l'ordre des jours de la semaine). Nous ne devons avoir rien de commun avec le peuple juif, ennemi de l'Église, car le Sauveur nous a montré une autre voie. Notre culte se règle d'après un mode plus légitime et plus convenable (l'ordre des jours de la semaine), et, en adoptant unanimement ce mode, nous voulons, très-chers frères, nous séparer de toute communauté avec les Juifs ; car il est tout à fait absurde de soutenir, comme ils s'en vantent, que, sans leurs indications, nous ne pourrions pas célébrer cette fête... Ils ne voient pas que, même dans cette question de la pâque, la vérité leur échappe, si bien que, dans leur égarement, repoussant toute amélioration, ils célèbrent souvent dans la même année deux pâques (1). En outre il faut remarquer que, dans une question si grave et pour une fête si solennelle, il ne doit pas régner de division. Le Sauveur ne nous a laissé qu'un jour dont date notre Rédemption, c'est-à-dire sa Passion ; il n'a voulu qu'une Église catholique. Songez,

(1) *Voy.* ARLES.
(2) *Voy.* NICÉE.
(3) Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9.
(4) Id., l. c. Théodoret, *Hist. ecclés.*, I, 10. Eusèbe, *Vita Const.*, III, 17.

(1) Quand, en effet, les ides tombent *avant* l'équinoxe, les Juifs célébrant leur Pâque avant l'équinoxe, la nouvelle année solaire (d'un printemps à l'autre) n'a pas encore commencé, et, par conséquent, les Juifs ont, dans une même année solaire, deux fois Pâque.

par conséquent, combien il est inconvenant que, le même jour, les uns observent le jeûne et les autres donnent des festins (1). C'est pourquoi la divine Providence veut que cette question soit réglée et qu'un seul et même mode règne dans l'Église... Comme c'est un devoir de n'avoir rien de commun avec les meurtriers du Seigneur, et comme le mode qu'observent toutes les Églises d'Occident, du Sud et du Nord, et quelques-unes d'Orient, est le plus raisonnable, il a paru bon à tous les Pères, et j'ai affirmé que vous seriez du même avis, que le mode unanimement suivi à Rome, en Afrique, en Italie, en Égypte, en Espagne, dans les Gaules, en Bretagne, en Libye, dans toute l'Achaïe, dans les diocèses d'Asie et du Pont, en Cilicie, soit également adopté avec joie par vous... et, pour le dire en peu de mots, il a été décidé, par le jugement unanime du concile, que la sainte fête de Pâques serait célébrée partout le même jour, car il ne convient pas que dans une chose aussi sainte il y ait des divergences (2). »

Les actes du concile ne renferment pas plus de détails, mais on comprend que la décision des Pères s'appuyait sur le calcul qui était alors le plus répandu parmi les orthodoxes, savoir qu'on partait des ides *après* l'équinoxe et du dimanche d'après les ides ; c'était le moyen d'empêcher de célébrer deux pâques dans une même année solaire. Mais de ce que le concile défendit de célébrer la pâque en même temps que les Juifs il résulta une autre conséquence grave, qui n'était pas expressément exprimée par le concile de Nicée, mais qui était certainement renfermée dans ce qui précède, et fut en effet formulée plus tard, savoir : que, lorsque les ides tombaient un dimanche, Pâques n'était pas célébré ce dimanche, mais huit jours plus tard, et cela par deux motifs :

1° Parce que le jour des ides était celui de la mort du Sauveur, et que par conséquent la fête de sa résurrection devait être postérieure ;

2° Parce que, dans les années où le jour des ides était un dimanche, les Chrétiens auraient célébré la fête de Pâques en même temps que les Juifs.

Ainsi le concile de Nicée fixa trois points pour Pâques :

1. Pâques doit toujours être célébré un dimanche ;
2. Le dimanche après les ides ;
3. Après les ides qui suivent l'équinoxe. On ne sait cependant pas si le concile admit pour l'équinoxe le 21 mars (comme les Alexandrins) ou le 18 mars (comme les Romains), ou s'il ne fit pas attention du tout à cette différence, comme le présume Ideler (1).

Il nous semble, contrairement à Ideler, que le concile remarqua fort bien cette grave différence, mais qu'il chercha à la résoudre tacitement, en décrétant, comme le rapporte S. Cyrille d'Alexandrie, « que l'Église d'Alexandrie, remarquable par ses connaissances as-

(1) Supposez que les ides tombent un vendredi : les quartodécimans ébionites donnaient un festin ce jour-là, le festin de pâques, et les Catholiques jeûnaient rigoureusement. Mais il était même possible que parmi les orthodoxes les uns jeûnassent, et que les autres donnassent des festins. En effet les quartodécimans johannites terminaient, comme nous l'avons vu, leur jeûne aux ides, à trois heures après midi, par conséquent, par exemple, le mercredi, vers trois heures, tandis que les Occidentaux continuaient le jeûne jusqu'au dimanche.

Enfin les Occidentaux n'étaient pas tout à fait d'accord entre eux : ceux qui n'observaient pas l'équinoxe, les protopaschites, pouvaient, comme nous l'avons vu, célébrer leur fête de pâques et leur jeûne un mois plus tôt que les équinoxialistes ; par conséquent leur jeûne était depuis longtemps terminé lorsqu'il commençait chez les autres.

(2) Eusèbe, *Vita Const.*, III, 18-20.

(1) L. c., II, 238.

tronomiques, ferait annuellement connaître à l'Église de Rome le jour des calendes ou des ides auquel Pâques devait être célébré, afin que toute l'Église fût avertie par l'autorité apostolique (de l'évêque de Rome) du véritable jour de Pâques (1). » Ainsi le concile donna la préférence au calcul de l'Église d'Alexandrie et prit en même temps l'unique voie qui pouvait amener l'uniformité, Alexandrie calculant le jour de Pâques, Rome annonçant ce terme fixe à toute l'Église (2). Ceci est confirmé par ces mots de S. Ambroise (3) : « Le concile de Nicée, après avoir pris l'avis de plusieurs mathématiciens intelligents et sûrs, adopta le cycle solaire de dix-neuf ans. » Celui d'Alexandrie était précisément le cycle de 19 ans, qui fut ainsi de fait sanctionné par le concile. Du reste, même après le concile de Nicée, il y eut encore maintes différences dans la célébration de la Pâque. Rome et Alexandrie même ne furent pas toujours d'accord, car l'ordonnance qui avait arrêté que l'Église d'Alexandrie calculerait le temps pascal, et que celle de Rome le promulguerait, ne fut pas observée par les Alexandrins, ou bien leur calcul ne fut pas suffisamment suivi par les Romains. Il est de fait, et l'ancienne table pascale qu'on voit dans Ideler (4) le prouve, que dans Rome, avant et après, on observa le cycle de 84 ans, lequel s'éloignait en plusieurs points du calcul alexandrin et aboutissait par là même souvent à une autre date pour le jour de Pâques.

1° D'abord le cycle de 84 ans calculait Pâques d'après les épactes et d'après la 1re férie de janvier, par conséquent autrement que les Alexandrins.

2° Il plaçait la nouvelle lune un peu plus tôt, tandis qu'elle était trop reculée par les Alexandrins.

3° Il fixait l'équinoxe au 18, et non, comme les Alexandrins, au 21 mars.

4° Il partait du principe que, si la pleine lune tombe un samedi, Pâques ne devait pas être célébré immédiatement le lendemain, comme le faisaient les Grecs (et comme on le fait encore).

Il arriva par là que souvent les Romains célébraient leur pâque dans un autre temps que les Alexandrins, et même que les Milanais, qui se réglaient d'après Alexandrie. On en vint à des négociations relativement à cette divergence en 387, car, cette année-là, les Romains célébraient Pâques le 21 mars, tandis que les Alexandrins, qui n'admettaient l'équinoxe qu'à dater du 21 mars, la célébraient cinq semaines plus tard, c'est-à-dire le 25 avril. Théodose le Grand ayant demandé à l'évêque Théophile d'Alexandrie des explications sur cette différence, Théophile répondit à ce désir et rédigea, en s'appuyant sur les principes connus d'Alexandrie, une table pascale dont on n'a conservé que le prologue (1).

Cyrille d'Alexandrie abrégea la table pascale de son oncle Théophile et donna une table pour 95 ans, allant de 436 à 531 après J.-C. En outre il démontra, dans une lettre adressée au Pape, en quoi consistait l'erreur du calcul des Latins. Il s'ensuivit que Léon Ier conforma le calcul romain au calcul d'Alexandrie. Mais il faut surtout remarquer que vers ce temps prévalut une opinion contraire à celle des anciens Pères, savoir que le Christ avait encore mangé l'agneau pascal le 14 Nisan, qu'il était mort le 15 (et non le 14 comme l'admettaient les anciens), qu'il était de-

(1) *Prolog. paschalis* de S. Cyrille, dans le P. Pétau, *Doctrin. tempor.*, t. II, append., p. 502.

(2) *Voy.* CYCLE.

(3) *Epist. ad Episcopos per Æmil.*, opp., t. I, p. 880.

(4) II, 249.

(1) Ideler, II, 254.

meuré enseveli le 16 et était ressuscité le 17. C'est ce qu'explique en détail Protérius, évêque d'Alexandrie vers le milieu du cinquième siècle (1).

En 457 Victorius d'Aquitaine, à la demande de l'archidiacre romain Hilaire, fit une nouvelle tentative pour rapprocher le calcul de Rome de celui d'Alexandrie, et, lorsque Hilaire devint Pape, il introduisit vraisemblablement ce calcul.

Dans ce nouveau cycle les nouvelles lunes étaient exactement déterminées, les plus grandes différences entre les Latins et les Alexandrins évitées, de sorte que la pâque latine ne différait plus, ou presque plus, de la pâque alexandrine. Dans le cas où le jour des ides était un samedi, Victorius ne décidait pas si la pâque devait être célébrée le dimanche suivant (avec les Alexandrins) ou plus tard. Il mit les deux dates dans son tableau et voulut abandonner au Pape la décision des cas particuliers (2).

Malgré cela il y avait encore des différences, et ce fut *Denys le Petit* (3) qui eut le mérite de donner aux Latins, en s'appuyant sur le cycle de 19 ans, une table pascale qui répondit complétement au calcul alexandrin et qui introduisit ainsi l'harmonie dans la pratique de la pâque. Rome et presque toute l'Italie adoptèrent son calcul, tandis que dans les Gaules on conserva à peu près partout le canon de Victorius, et que les Bretons maintinrent le cycle de 84 ans, avec un perfectionnement dû à Sulpice Sévère (4). Lorsque l'heptarchie eut été christianisée par les missionnaires romains, les nouveaux convertis adoptèrent le calcul de Denys, tandis que les anciens Chrétiens bretons du pays de Galles conservèrent la vieille coutume et donnèrent ainsi naissance à la fameuse controverse pascale des Bretons, qui fut importée dans les Gaules par l'intermédiaire de Colomban (1). Ce ne fut qu'en 729 que la majorité des anciens Bretons admit le cycle de 19 ans. Il avait été adopté en Espagne, peu après la conversion de Reccared. Au temps de Charlemagne il l'emporta en Occident sur toutes les contradictions et unit ainsi toute la Chrétienté dans une même pratique, les quartodécimans de leur côté ayant disparu.

Après le concile de Nicée un certain nombre de quartodécimans avaient continué à célébrer Pâques à leur ancienne manière et avaient obligé par là le concile d'Antioche, de 341, de menacer des peines canoniques la pratique quartodécimane (2). Mais ces menaces n'eurent pas toute l'efficacité désirable. Au contraire nous apprenons de la bouche d'Épiphane (3) que de son temps, c'est-à-dire 400 apr. J.-C., il y avait encore beaucoup de quartodécimans, qui eux-mêmes étaient divisés entre eux.

Ils sont orthodoxes dans la foi, dit Épiphane (4), mais ils sont attachés à des fables judaïques, c'est-à-dire qu'ils s'en tiennent au mode judaïque de déterminer la pâque et se fondent sur ce passage (5) : « Maudit soit celui qui ne célèbre pas la pâque le 14 Nisan. »

Leur pratique se résume ainsi :

1. Ils ne célèbrent qu'un jour, tandis que les Catholiques célèbrent la pâque pendant toute une semaine.

2. Ils jeûnent ce jour-là, qui est celui des ides, ils jeûnent jusqu'à trois heures, par conséquent un jour entier, ce que S. Épiphane (6) désapprouve.

(1) Ideler, II, 265.
(2) Id., II, 283.
(3) *Voy.* Denys le Petit.
(4) Ideler, II, 290.

(1) *Voy.* Colomban.
(2) Can. 1.
(3) *Hæres.*, 50.
(4) C. 1.
(5) *Exode*, 12, 15.
(6) C. 2.

3. Une partie d'entre eux, qui se trouvait en Cappadoce, célébrait toujours la pâque le 25 mars (quelque jour de la semaine que ce fût), le Christ, d'après les (faux) actes de Pilate, étant mort le 25 mars (1).

D'autres voulaient en outre conserver le 14 Nisan autant que possible, et choisissaient par conséquent pour Pâques la pleine lune qui suivait immédiatement le 25 mars.

Les quartodécimans d'Épiphane se distinguent par conséquent en trois classes, dont l'une déjà n'observait plus les ides et par conséquent s'éloignait assez notablement des Juifs. Quant aux autres, conservèrent-elles le calcul judaïque postérieur, on l'ignore; on peut conclure qu'elles n'étaient pas ébionites, mais qu'elles partaient de l'ancienne pratique johannite, de ce qu'Épiphane les appelle orthodoxes. Les *Audiens* furent une secte dégénérée de quartodécimans (2).

Enfin il faut encore remarquer que la réforme du calendrier opérée sous le Pape Grégoire XIII conserva en général le calcul pascal de Denys le Petit, mais en même temps détermina bien plus nettement la pleine lune de Pâques et donna des règles pour éviter à jamais toute différence entre les dates du calendrier et celles des astronomes (3). L'application du calendrier grégorien fait que de temps à autre la fête de Pâques des Chrétiens, calculée d'après le mode chrétien, tombe le même jour que la pâque judaïque, calculée d'après le mode juif, comme par exemple ce fut le cas en 1825, ce qui est évidemment contraire au vœu du concile de Nicée, mais ce qui ne peut pas être évité sans violer la règle qui a obtenu l'assentiment général (4).

(1) C. 1.
(2) *Voy.* ANTHROPOMORPHITES.
(3) *Voy.* CALENDRIER.
(4) *Voir* Ideler, II, 320.

Bibliographie. L'ancienne controverse sur la pâque fut forte et vive; mais la discussion qui s'éleva plus tard parmi les savants sur le fait de la controverse pascale fut presque plus vive encore, et le point capital fut pour ainsi dire toujours négligé, en vue de certaines questions secondaires.

Le premier auteur qui envisagea sérieusement la question en elle-même fut le savant P. *Gabriel Daniel*, Jésuite français, en 1724. Presqu'à la même époque le professeur allemand Christophe-Aug. *Heumann* publia son opuscule sur la controverse pascale. Après eux Mosheim discuta de nouveau la question, mais en n'ayant égard qu'aux travaux de Daniel (il n'avait pu obtenir ceux de Heumann), et ses résultats furent adoptés par presque tous ceux qui vinrent après lui, notamment par Walch dans son *Histoire des Hérésies* (1).

La question fut derechef soulevée avec un nouvel intérêt dans ces derniers temps, à cause de son étroite liaison avec la critique des Évangiles, et notamment par l'école de Tubingue (Dr de Baur).

Ce qui a été écrit de mieux à ce sujet, c'est l'opuscule du diacre Weizel (aujourd'hui doyen de Kirchheim, dans le Wurtemberg), publié en 1848, sous ce titre : *la Solennité pascale des Chrétiens des premiers siècles.*

Cf. Rettberg, *Dissertation*, dans la *Gazette de Théol. hist.* d'Illgen, 1832, t. II.

HÉFÉLÉ.

PAQUES (CYCLE DE). *Voyez* CYCLE.

PAQUES (FÊTE DE). Cette fête, consacrée à la mémoire de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est, quant au rang, la première des fêtes de l'année ecclésiastique, *solus dies ma-*

(1) T. I, p. 660.

gnus (1), *festorum maximum, solemnitas solemnitatum, festivitas festivitatum, dies magna indulgentiæ.*

On n'a jamais élevé de doute sur l'institution apostolique de cette fête, et c'est précisément parce qu'on crut généralement à son origine apostolique qu'on se disputa sérieusement sur le temps où il fallait la célébrer. Le concile de Nicée trancha la question en décidant que la fête serait célébrée le dimanche après l'équinoxe du printemps, et, pour qu'il ne pût plus s'élever de divergence quant à cette question liturgique, le patriarche d'Alexandrie fut chargé de rédiger le cycle pascal, qui devait être autorisé ensuite par le Saint-Siége, promulgué par lui dans tout le monde chrétien, et annoncé, le jour de l'Épiphanie, dans toutes les églises (2).

Il faut remarquer que les anciens distinguaient souvent entre la fête de la Résurrection et la solennité de Pâques, datant la première du 27 mars et déterminant la dernière d'après le cours de la lune (3).

L'ancienne Église célébrait la fête de Pâques avec une grande solennité. Les fidèles, après avoir passé une grande partie de la nuit du samedi saint au dimanche de Pâques dans l'église, y revenaient de grand matin, en se saluant en entrant par ces paroles de paix : « Le Christ est ressucité. » Les accès et les portes de l'église étaient jonchés de fleurs, les portiques et les galeries étaient garnis d'arbustes odorants, de branches verdoyantes, les autels ornés de bannières, etc. Alors on bénissait les aliments (*benedictio comestibilium*), c'est-à-dire notamment la viande, les œufs, le pain, le fromage, bénédiction dont parlent l'*Ordo* romain et Walafrid Strabon, et qui a lieu encore en beaucoup d'endroits (les aliments bénits sont mangés avant tous autres, pour servir au salut de l'âme et du corps). Avant que la messe solennelle commençât on faisait, dans beaucoup d'églises, une *procession* qui partait du sépulcre, d'où l'on emportait le Saint-Sacrement et le rapportait au maître-autel (de là notre procession du Saint-Sacrement, le samedi saint). Tout le clergé et tous les fidèles devaient assister à la messe; l'épître et l'Évangile étaient chantés dans les deux langues de l'Église, en latin et en grec; l'*alleluia* retentissait à plusieurs reprises; à la fin il y avait communion générale; personne ne pouvait s'en exempter, et elle avait lieu dans l'église paroissiale. Le bréviaire, comme c'est encore le cas, était plus court que de coutume, sauf vêpres. Toute la semaine était un temps de fête (1); mais les réjouissances mondaines, les bals, les danses, étaient prohibés. Plus tard on ne célébra plus formellement que les trois premiers jours de la semaine. On marquait souvent la joie que devait inspirer la fête en délivrant des prisonniers (2).

Aujourd'hui encore la fête de Pâques est la première des solennités chrétiennes et on la célèbre avec toute la pompe imaginable. La maison de Dieu déploie toutes ses magnificences; on ne cesse pas de répéter le chant d'allégresse, le joyeux *alleluia;* on allume le cierge pascal; l'image du Christ ressuscité, portant la bannière de la victoire, console les fidèles du haut de l'autel; on remplace l'*Asperges* par le *Vidi aquam*. La messe proclame la joie de l'Église à la vue du Sauveur ressuscité, surtout par la prose *Victimæ paschali* et par l'Évangile; l'Épître encourage les fidèles à ressusciter moralement; la

(1) Léon le Grand, serm. 9, *de Resurrect. Dom.*

(2) *Voy.* l'article précédent.

(3) *Voir* Bintérim, V, 1, p. 238.

(1) Cf. *Conc. Matiscon.*, can. 2.

(2) S. Chrys., *Hom.* 30 *in Gen.*

Préface et le *Communicantes* sont propres, et l'*Ite, missa est*, terminé par un double *alleluia*.

Le bréviaire est court, en signe du repos ou du sabbat éternel; il n'a qu'un nocturne, pas d'hymnes (ils sont remplacés par l'*alleluia*), pas de répons, parce que la vie éternelle, que rappelle cet office, n'a plus besoin d'exhortation ni d'enseignement. A chaque heure du bréviaire on répète le verset : *Hæc dies quam fecit Dominus*; *exultemus et lætemur in ea*.

Le lundi et le mardi de Pâques sont des fêtes doubles de première classe; cependant on ne fête guère le mardi que dans le chœur. Dans l'antiquité chrétienne, chaque jour de la semaine, les néophytes (1) assistaient à l'office dans leurs vêtements blancs, en tenant un cierge allumé à la main. Les évangiles de toute la semaine rappellent les diverses apparitions du Sauveur ressuscité.

Nous avons vu, dans l'article précédent, le sens et l'étymologie du mot Pâques. Le mot allemand correspondant est *Ostern*. Suivant les uns il provient d'*Oriens*, Orient, lever; suivant les autres, de l'ancien allemand *Urständ*, et suivant d'autres d'*Eostre*, antique divinité anglaise (2).

MAST.

PAQUES (OCTAVE DE). *Voyez* OCTAVE.

PAQUES (SEMAINE DE). *Voy.* PAQUES (*fête de*).

PAQUES (TEMPS DE). *Voyez* PASCAL (*temps*).

PAQUES (VIGILE DE). Le samedi saint, jour du repos du Seigneur dans le tombeau, se distingue, au point de vue liturgique, par le silence avec lequel on le célèbre; c'est pourquoi, dans l'antiquité, on ne disait pas la messe ce jour-là. Toute notre liturgie actuelle du samedi matin appartient à la vigile de la fête de Pâques; c'est l'office que, dans l'antiquité, on célébrait dans la nuit du samedi saint au dimanche. Les Chrétiens pensaient peu au sommeil durant cette nuit; ils attendaient le Seigneur qui doit venir juger le monde (1). Cet office de la nuit ne s'est conservé qu'en Orient. En Occident l'antique coutume a été abrogée dès le moyen âge. Ainsi, quoique, par exemple, Guillaume Durand (2) parle encore de la célébration nocturne de la vigile de Pâques, en 1286, déjà le premier *Ordo* romain et un synode de Rouen de 1072 (can. 22) marquent la neuvième heure du jour, l'*Ordo* commun de Rome la septième heure, comme le temps de la célébration de cette vigile; Rhaban Maur demande qu'on la commence *die inclinante ad vesperam* (3).

La première cérémonie que nous rencontrons aujourd'hui dans la célébration de la vigile de Pâques, qui se fait le samedi matin, est la *bénédiction du feu nouveau*. On tire une étincelle d'un caillou, on allume du feu avec des copeaux, on le bénit, en mémoire du feu qui a jailli de Jésus-Christ, pierre angulaire de l'Église, pour éclairer le monde.

S. Boniface connaît déjà cette coutume du feu nouveau (4). On allume à ce feu un cierge à trois branches qu'on plante au bout d'un roseau, et l'on chante trois fois, en élevant la voix et en allumant à chaque fois une des branches, *Lumen Christi* (*Resp.: Deo gratias*), parce que c'est dans le Christ mort et ressuscité qu'est la vie et la lumière des hommes, lumière née de la lumière et qui donne la lumière (symbole de la Trinité). Le cierge à trois branches sert à allumer le *cierge pascal*,

(1) *Voy.* NÉOPHYTES.
(2) Cf. Beda Ven., *de Rat. temp.*, t. III.

(1) Lactant., *Divin. Inst.*, 7, 19.
(2) *Rat.*, l. VI, c. 78.
(3) *De Inst. Cler.*, l. II, c. 38.
(4) Zachar., *ad Bonif.*, ep. 12.

lequel, muni des cinq grains d'encens, qu'on y implante, est le symbole du Sauveur sorti du tombeau et de ses plaies transfigurées. Ces grains d'encens sont implantés pendant qu'on chante le magnifique *Exultet* (que quelques-uns attribuent à S. Augustin) (1), et qui proclame la joie de l'Église rachetée avec un enthousiasme qui l'entraîne jusqu'à ces paroles étonnantes de hardiesse : *Certe necessarium Adæ peccatum ! O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem !*

La coutume d'allumer solennellement le cierge à trois branches se trouve, telle qu'elle se pratique aujourd'hui, dans le quatorzième *Ordo* romain.

Il n'est pas possible de déterminer avec certitude le moment où l'on institua la bénédiction du cierge pascal. Grégoire le Grand en parle comme si elle n'avait été observée de son temps qu'à Ravennes (2); le synode de Tolède, de 633, recommande qu'on l'introduise partout(3). Autrefois on inscrivait sur ce cierge le cycle pascal de l'année courante, les épactes, les indictions, ou bien l'on suspendait aux grains d'encens proéminents une tablette qui contenait ces indications (4). Ce cierge était fort gros et fort grand. Bintérim (5) parle de cierges de 60, 80 et 100 livres, qui, à cause de leur hauteur, étaient allumés du haut de la voûte ou à l'aide de grandes échelles.

Suit la *lecture des douze prophéties*. Cette lecture remonte très-haut. Déjà S. Grégoire de Nysse la connaît (6). Leur nombre varia, suivant les temps et les lieux, de quatre à vingt-quatre. Les douze leçons qui sont aujourd'hui

(1) Cf. Bened. XIV, *de Fest.*, p. I, c. 302.
(2) L. VII, ép. 28; al. l. XI, ép. 33.
(3) C. 9.
(4) Beda, *de Temp. rat.*, c. 45. Udalr., *Consuet. Cluniac.*, l. 1, c. 14.
(5) V, 1.
(6) Orat. 2 *de Resurrect. Christi.*

en usage forment un véritable *centon prophétique* de l'Ancien Testament, dans lequel on voit comme un abrégé de la prophétie, de sa portée typique et symbolique. Ces leçons des prophètes parlent du mystère de la résurrection, du sacrement du Baptême, de la vie de la grâce et des dons merveilleux apportés au monde par Jésus-Christ; et on lit ces révélations de l'Ancien Testament la veille de Pâques, pour signifier que la résurrection du Seigneur y a mis le sceau et les a toutes accomplies.

Puis on procède à la *bénédiction des fonts baptismaux*, dont on trouve déjà un formulaire dans les Constitutions apostoliques (1), et qui, dès les temps les plus anciens, se trouve dans la liturgie romaine comme elle s'observe aujourd'hui. Les liturgies milanaise, gallicane et mozarabique, présentent un rite particulier.

Les oraisons sublimes et profondes que contient à ce sujet le Rituel romain sont accompagnées de cérémonies toutes symboliques qui expriment les diverses propriétés du saint Baptême. Le prêtre divise l'eau en forme de croix pour indiquer que la vertu du Baptême découle de la mort du Christ crucifié. Il la touche de la main et de son souffle pour exprimer l'action efficace du Saint-Esprit qui se révèle dans les eaux du Baptême. Il y plonge le cierge pascal, il y mêle l'huile des catéchumènes et le saint chrême, et ce sont autant de symboles parlants! Avant que l'huile et le saint chrême aient été versés les fidèles prennent de l'eau bénite et l'emportent dans leurs maisons, ce qu'ils ne peuvent faire de l'eau à laquelle est mêlée l'huile sainte, de peur qu'on n'en abuse d'une manière superstitieuse (2).

(1) L. VII, c. 43.
(2) *Conc. Bisunt.*, 1571. *C. Wratislav.*, 1592.

Alors avait lieu, anciennement, le *baptême solennel des catéchumènes* (1), qui passaient d'abord un dernier examen. Les néophytes (2), le cierge allumé à la main, passaient du baptistère dans l'Église. A leur aspect l'assemblée entière tombait à genoux pour demander, par l'intercession de tous les saints, la plénitude des bénédictions divines pour cet accroissement du troupeau des fidèles, et de là la coutume de dire *les Litanies des Saints* après la bénédiction des fonts. Du reste, dans l'antiquité chrétienne, on chantait diverses litanies ce jour-là; deux précédaient, la troisième suivait la bénédiction des fonts (3).

La célébration de la vigile se terminait, dès les temps les plus anciens (4), par la *célébration du saint sacrifice de la messe*, pour laquelle on attendait, d'après plusieurs rituels du moyen âge, jusqu'à ce que les étoiles parussent au ciel (5). A cette messe tous les assistants, prêtres et laïques, et surtout les nouveaux baptisés, recevaient la sainte Eucharistie. *In nocte paschæ qui non communicat fidelis non est*, est-il dit dans l'ordonnance de S. Patrice (6). On peut voir, dans Bintérim (7), la discussion sur la question de savoir si, après cette communion, on donnait à ces néophytes du lait et du miel ou du vin et du lait (8).

La messe du samedi saint présente actuellement de notables différences avec la messe ordinaire. Elle n'a pas d'Introït, parce que la messe est la continuation et non le commencement de l'office du jour; le Trait est précédé de trois *alleluia* entonnés à haute voix; il n'y a pas de *Credo*, parce que les disciples du Sauveur ne crurent pas tout d'abord à sa résurrection; pas d'Offertoire, pas d'*Agnus Dei*, pas de baiser de paix, parce que la joie de la pâque n'est pas complète encore, qu'elle n'est qu'anticipée. Pendant le *Gloria* on sonne, pour la première fois, les cloches et les sonnettes. Après la Communion (aujourd'hui, habituellement, le célébrant communie seul) la messe se termine par de courtes vêpres, durant lesquelles, comme de coutume, au *Magnificat*, on encense l'autel. Cela provient, sans aucun doute, de ce que, dans l'antiquité, après l'office qui s'était prolongé bien avant dans la nuit, on disait encore les prières habituelles du soir, mais en les abrégeant (1). Autrefois on renvoyait les fidèles en disant : *Ite cum pace, Domino jubilate, missa est ;* et les fidèles répondaient : *Deo dicamus omnes una voce gratias.*

L'illumination qui avait lieu, dans l'ancienne Église, pendant l'office de cette nuit, devait être imposante. L'Église, les rues, les maisons des villes étaient illuminées. Eusèbe raconte que Constantin le Grand avait, par la multitude des torches et des flambeaux, transformé la nuit en plein jour (2). Prudence, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse décrivent les splendeurs de cette solennité (3). Du reste la vigile de Pâques fut toujours considérée comme un des jours de jeûne les plus stricts, si bien que Tertullien dit : *Hodie jejunant etiam articulæ in nemore.*

Cf. SEMAINE SAINTE.

MAST.

PARABOLAINS. A mesure que le domaine de l'Église s'agrandit ses besoins extérieurs s'accrurent; des offices de

(1) *Voy.* CATÉCHUMÈNES.
(2) *Voy.* NÉOPHYTES.
(3) Cf. Bintérim, V, I, p. 223.
(4) Cf. Ambros., ep. 23 *ad Epp. Æmil.*
(5) Martin., *de Ant. Eccl. Dei*, c. 24, p. 420.
(6) C. 22.
(7) V, I, p. 226, et I, I, p. 177.
(8) Hieronym., l. XV, *in Isaiam*, c. 55.

(1) *Voir* dans Schmidt, *Liturg.*, II, p. 541, observ. 3, où il est dit que pendant bien des siècles on ne chanta pas les Vêpres à Rome.
(2) *Vita Const.*, l. IV, c. 22.
(3) Cf. Bintérim, V, 1.

divers genres devinrent nécessaires, et, quoique se rapportant plus spécialement à l'administration extérieure, ils durent être l'objet de la sollicitude des supérieurs ecclésiastiques. Ceux-ci, ne pouvant remplir eux-mêmes les offices du dehors, durent charger certaines personnes de s'en acquitter au nom de l'Église. De là vint que de bonne heure les évêques instituèrent des *économes*, des *notaires*, des *archivistes*, des *avocats*, des *diaconesses*, etc.

L'Église reconnut de tout temps que c'était un devoir sacré pour elle de veiller, selon ses forces, à la réalisation des œuvres extérieures de la miséricorde chrétienne. Dès l'origine elle s'occupa des soins à donner aux malades, à la sépulture des morts; elle institua à cet effet des confréries religieuses spéciales, dont les membres se nommaient *Parabolani*, *Fossores*, *Fossarii*, souvent *Copiatæ*, Κοπιάται. Dans l'opuscule *de Sept. Ord. eccles.*, faussement attribué à S. Jérôme, on voit, comme dernier ordre du clergé, les *Fossarii*. Ce fut surtout dans l'Église d'Alexandrie que ces parabolains formèrent une nombreuse association, composée en général de 5 à 600 membres. Cependant on les rencontre aussi ailleurs; il en est question à Éphèse, au temps du second concile tenu dans cette ville.

Ils étaient choisis par l'évêque et soumis à sa juridiction. Leur nom vient de παραβάλλειν, παραβάλλεσθαι, c'est-à-dire τὴν ζωήν, et rappelle par conséquent les dangers attachés à leur mission, παράβολον ἔργον, parce qu'ils étaient obligés de soigner les malades, surtout durant les épidémies.

Les Grecs nommaient παράβολοι ceux qui exposaient leur vie en combattant, pour de l'argent, les bêtes féroces dans les amphithéâtres, et c'est dans ce sens qu'il faut prendre le verbe παραβάλλειν. Les païens nommaient aussi souvent les Chrétiens parabolains, parce qu'ils s'exposaient volontairement au martyre. Les parabolains qui gardaient les malades étaient, la plupart du temps, des gens hardis et résolus, qui n'étaient pas disposés à être de simples et oisifs spectateurs des luttes de l'Église et de l'État, comme on le voit dans la controverse entre l'évêque Cyrille et le gouverneur de la ville d'Alexandrie, Oreste. C'est pourquoi les empereurs ne perdaient pas les parabolains de vue et n'aimaient pas qu'ils fussent en très-grand nombre. L'empereur Théodose les soumit à la surveillance du préfet Augustalis et leur défendit de paraître dans les spectacles publics, dans les assemblées délibérantes ou les tribunaux, à moins qu'il ne s'agît d'une affaire qui intéressât personnellement un parabolain ou qu'ils ne s'y rendissent comme avocats et mandataires de toute l'association (1). D'après le code *Théodos.*, XVI, 2, 42 de l'année 416, il ne devait y avoir à Alexandrie que 500 parabolains; la *lex* 43 de 418 en accorda 600, et le *Cod. Just.* réduisit leur nombre, à Constantinople, de 1,100, à 950.

Cf. Copiatæ, Diaconesses.

Düx.

PARABOLE, παραβολή (comparaison, *collatio*, dit Cicéron). L'Ancien et le Nouveau Testament prennent dans un sens très-large le mot parabole, correspondant au mot hébraïque מָשָׁל. Le משל de l'Ancien Testament (venant d'une tout autre étymologie que le verbe משל, *dominer*, qui se prononce de même) (2), servant à comparer deux objets (3), désigne toute espèce de texte poétique, dont le caractère fondamental est la comparaison et le symbole; de plus il est encore pris pour

(1) *Voir* Thom. Broughton, *Lexique histor.*

(2) Cf. Fürst, *Concord.*, fol. 664.

(3) Conf. le chaldaïque תלה, suspendre (מ־תל, comparaison).

toute manière de parler *allégorique* (1); il désigne en particulier les *gnomes* (2), et spécialement les *paraboles* dans le sens strict, dont nous nous occupons uniquement ici.

Dans ce sens strict et moderne on entend par parabole la symbolisation d'une vérité religieuse, au moyen d'un fait, d'une action, d'un événement pris dans la nature ou la vie de l'homme.

La parabole se distingue du mythe en ce qu'elle ne donne le fait qu'elle raconte que comme une pure imagination, comme l'enveloppe d'une idée religieuse, de même que la fable cache une vérité morale sous des figures du monde extérieur et réel. Le but de la parabole est de représenter d'une manière sensible une vérité éternelle, c'est-à-dire religieuse, vérité qui serait dégradée si on la comparait à des êtres qui n'auraient aucune correspondance réelle avec sa nature. La vérité religieuse peut être représentée sous une forme sensible, parce que la vie de la nature et celle de l'esprit représentent une unité supérieure, parce que toutes deux sont régies par des lois analogues et sont des parties d'un même tout organique.

C'est pourquoi la parabole appartient spécialement à l'enseignement dogmatique, révélé, positif, soit du Christianisme, soit du mosaïsme; car, seul, il ramène la vie spirituelle et la vie extérieure à une unité plus haute. La doctrine biblique reconnaît entre la créature et le Créateur, et entre les créatures de tous les règnes elles-mêmes, un rapport intime, fondé sur la volonté de Dieu. Tout ce qui est en haut a son image en bas, l'extérieur est le type de l'intérieur; la parabole, rattachant le métaphysique au physique, est par là même une partie intégrante de l'enseignement religieux.

(1) *Voy.* Allégorie.
(2) *Voy.* Gnomes.

On rencontre dans l'Ancien Testament et dans l'antique littérature juive, en général, un grand nombre de paraboles, et de fort belles (1); mais elles n'ont atteint leur perfection que dans l'enseignement de Jésus-Christ; car la parabole est dans un rapport intime avec la personne de l'Homme-Dieu. Outre ce qu'il avait à apprendre aux hommes, sa nature même, sa mission portaient à ce mode d'enseignement, puisqu'il devait rendre le divin accessible à l'homme sous une forme créée, de même qu'il avait rapproché de l'homme son éternelle divinité sous la forme d'un esclave, διότι καὶ ὁ Κύριος οὐχ ὢν κοσμικὸς ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν (2).

Quant au peuple juif, le Christ ne lui parla qu'en paraboles, parce que les dispositions morales de ce peuple ne le rendaient pas capable d'un enseignement plus direct et plus élevé, comme le Christ l'expliqua lui-même à ses disciples (3).

Toutes les paraboles du Sauveur ont rapport au royaume de Dieu; elles en font connaître la nature, les propriétés, les rapports avec l'humanité, et réciproquement; ainsi le royaume du ciel en lui-même (4), la manière dont il s'approche de l'homme (5), dont il se répand (6), les conditions auxquelles il s'obtient (7), quelles doivent être les dispositions, la conduite, quelle est la destinée de ceux qui y parviennent ou de ceux qui s'y opposent (8).

On ne peut pas les ranger en classes bien distinctes, et c'est précisément parce qu'elles ont un caractère com-

(1) Cf. *Légendes des Hébreux*, trad. de l'anglais en allemand, Leipzig, 1826.
(2) Clément d'Alex., *Strom.*, VI, f. 677.
(3) *Matth.*, 13, 10-15.
(4) *Ibid.*, 13, 31-33; 44-46.
(5) *Marc*, 4, 26-29.
(6) *Matth.*, 13, 31, 32.
(7) *Luc*, 14, 16-24.
(8) *Ibid.*, 18, 6-9. *Matth.*, 13, 47-50; 21, 33-44, etc.

mun, qu'elles revêtent des termes analogues, que leur interprétation n'est pas toujours facile. Il faut, en les interprétant, s'en tenir strictement aux principes de l'herméneutique. Leur sens est inépuisable ; mais celui-là seul qui a l'esprit du Christ peut les comprendre dans toute leur profondeur et leur portée. Il faut sans contredit éviter, dans l'explication des paraboles sacrées, toute exagération, tout commentaire arbitraire, toute allusion forcée, mais bien plus encore la sécheresse et le rationalisme étroit de l'interprétation purement judaïco-historique.

Toute parabole n'a qu'une pensée principale, mais cette pensée ne se rapporte jamais à un sujet purement extérieur, passager ; elle a toujours pour but l'exposition d'une vérité supérieure ou religieuse.

Il faut examiner et interpréter toutes les circonstances accessoires dans leur liaison avec l'ensemble, mais ces circonstances elles-mêmes peuvent isolément aussi exprimer quelque vérité, pourvu que celle-ci ne soit pas trop éloignée de la pensée principale.

La parabole diffère absolument de la poésie ; elle n'est pas un simple ornement ; tout en elle a son sens et sa valeur, quoiqu'il ne faille jamais oublier la différence qui existe entre l'image et l'objet qu'elle représente et que chaque trait du type ne puisse pas se superposer exactement sur l'original, comme un triangle en couvre un autre qui lui est égal. *Nullæ similitudines per omnia conveniunt* est un vieil adage. Il faut donc se garder des conséquences exagérées. Cet écueil ne peut être évité que par l'interprète chez lequel le goût de la forme s'unit à l'intelligence profonde de la vérité chrétienne.

SCHEGG.

PARABRAHMA. Voyez LAMAÏSME et PAGANISME.

PARACLET, παράκλητος (*paracletus* ou *paraclitus*), est un mot dont l'étymologie est παρακαλεῖν, appeler, invoquer, consoler, et veut dire, par conséquent, celui qui est appelé au secours, qui prête assistance, et, comme substantif, l'avocat, l'aide, le consolateur. C'est dans ce sens que le Christ l'emploie dans le Nouveau Testament pour désigner l'Esprit-Saint.

Cependant il faut faire ici une distinction. Tant que le Christ est personnellement au milieu de ses disciples il est leur consolateur ; mais il ne reste pas toujours sensiblement présent au milieu d'eux ; il les quitte pour retourner vers son Père ; ses disciples perdent par conséquent la consolation que leur donnait sa présence personnelle. Au moment où ils s'en affligent (1) Jésus les console en leur promettant qu'il ne les abandonnera pas comme des orphelins, qu'il reviendra vers eux, qu'il sera représenté au milieu d'eux, qu'il leur enverra un autre consolateur, ἄλλον παράκλητον, c'est-à-dire qu'il demandera pour eux le Saint-Esprit au Père, et que ce consolateur demeurera perpétuellement avec eux (2). Ainsi la fonction du consolateur est transmise au Saint-Esprit pour agir d'une manière actuelle, permanente et immédiate.

Le Christ entre dans un nouveau rapport avec ses disciples ; d'une part, sans doute, il reste à jamais avec les siens (3) et demeure par conséquent leur consolateur permanent, mais médiatement, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit ; d'autre part il est aussi leur consolateur direct, comme médiateur auprès du Père, non plus en ce monde, mais dans l'autre (4).

De là vient que plus tard le Saint-Esprit non-seulement est désigné par

(1) *Jean*, 16, 6.
(2) *Ibid.*, 14, 16-18.
(3) *Matth.*, 28, 20.
(4) I *Jean*, 2, 1.

excellence, mais exclusivement, comme le Paraclet, si bien qu'aujourd'hui on comprend sous cette dénomination uniquement le Saint-Esprit, et nullement le Christ.

Or on peut être consolateur de bien des manières, en éclairant, fortifiant, enrichissant, intervenant en faveur de ceux qu'on protége, en les défendant contre des ennemis, etc., etc.; et tout cela se rencontre dans le Saint-Esprit.

Il est le Paraclet, le Consolateur, parce qu'il est l'Esprit de vérité, qu'il enseigne toutes choses aux disciples et leur rappelle tout ce que le Christ leur a dit (1); il leur fait comprendre ce *qu'ils* ne pouvaient saisir durant la présence personnelle du Christ, et en général leur communique toute vérité (2); non pas qu'il leur transmette du nouveau ou autre chose que ce que leur apprit le Christ : tout ce qu'il donne, il le reçoit du Fils et du Père (3). Au fond son enseignement n'est autre chose que le témoignage rendu au Christ (4), comme son action n'est que la glorification du Christ (5). Mais c'est précisément et surtout pourquoi il est le Consolateur. Toute consolation découle du Christ. Or, dans l'Esprit-Saint, non-seulement le Christ apparaît extérieurement aux disciples, mais il est présent au dedans d'eux, et par là d'une manière inamissible, de sorte que la présence intime de l'Esprit les console beaucoup plus que la présence personnelle du Christ. C'est pourquoi le Christ dit : « Il est bon que je m'en aille, car, si je ne m'en allais, le Paraclet ne viendrait point à vous; mais quand je serai parti, je vous l'enverrai (6). »

L'Esprit-Saint est consolateur parce

(1) *Jean*, 14, 26.
(2) *Ibid.*, 16, 12, 13.
(3) *Ibid.*, 16, 13. Cf. 12, 49, et 7, 16.
(4) *Ibid.*, 15, 26.
(5) *Ibid.*, 16, 14.
(6) *Ibid.*, 16, 7.

qu'il assiste les disciples dans les persécutions qu'ils subissent, parce que, devant les tribunaux, il met dans leur bouche ce qu'ils doivent dire (1), etc., agissant par conséquent toujours comme représentant du Christ (2).

Enfin l'Esprit-Saint est consolateur, et c'est l'apogée de sa mission comme tel, parce qu'il est présent au dedans de nous, que sa vertu divine pénètre, anime notre vie, qu'il éloigne de nous tout ce qui nous éloigne de Dieu, et nous donne la certitude que nous sommes les enfants de Dieu, de telle sorte que nous sommes à l'abri de la crainte, même lorsque nous sommes faibles et ne sommes pas en état de nous préserver de toute faute (3). Ce que nous savons par la foi, c'est-à-dire que, si nous péchons, nous avons dans le Christ un médiateur, un avocat, παράκλητον, auprès du Père, parce qu'il est devenu victime expiatoire pour nous (4), nous en avons non plus la certitude extérieure, mais la conviction intime et vivante par la présence du Saint-Esprit en nous (5).

En un mot le Saint-Esprit est le Consolateur par tout ce qu'il opère en nous, conformément à ce que les Évangiles promettent, à ce que les Actes des Apôtres racontent, à ce que les Épîtres apostoliques enseignent, ou par ce qu'on appelle les dons et les fruits du Saint-Esprit, savoir, selon Isaïe (6), la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte; d'après S. Paul (7), la sagesse, la science, la foi, le don de guérir, d'opérer des miracles, de discerner les esprits, de parler différentes langues, le don d'interprétation;

(1) *Matth.*, 10, 19. *Marc*, 13, 11. *Luc*, 12, 11.
(2) *Luc*, 21, 14, 15.
(3) *Rom.*, c. 8.
(4) I *Jean*, 2, 1, 2.
(5) *Éph.*, 2, 18. *Rom.*, 5, 2.
(6) 11, 2.
(7) I *Cor.*, 12, 8 sq.

d'après le même apôtre (1), la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la longanimité, la mansuétude, la fidélité, la modération, la tempérance, la chasteté.

Telles sont toutes les idées que renferme l'idée de consolateur.

Quant aux rapports du Saint-Esprit avec le Fils, quant à sa procession du Père et du Fils, et, en général, quant à ce qui concerne le Saint-Esprit comme troisième personne de la sainte Trinité, nous renvoyons à l'article TRINITÉ.

Cf. ÉGLISE GRECQUE, MONTANISTES, MANICHÉENS, ABÉLARD, et l'article ESPRIT (DONS DU SAINT-).

MATTÈS.

PARADIS. C'est le nom de la première demeure qui fut assignée à l'homme et que Moïse décrit au livre de la Genèse (2). Il dit en peu de mots : Lorsque Dieu eut créé l'homme il le plaça dans un lieu qu'il lui avait préparé, dans un jardin qui était planté de beaux arbres fruitiers, arrosé par un fleuve qui se divisait en quatre fleuves différents. Adam y demeura, avec la compagne qui lui avait été donnée, jusqu'au moment du péché. Après le péché Adam fut chassé de l'Éden et en fut tenu éloigné par un Chérubin qui fut chargé de garder l'entrée du jardin. Ce jardin, dans la version grecque et latine (les Septante et la Vulgate), a un nom persique dont les Perses se servent habituellement pour désigner un jardin de plaisance, savoir le mot paradis, παράδεισος, *paradisus*.

Ce récit renferme des points que nous devons considérer de plus près pour les comprendre.

En premier lieu le jardin dont il est question est appelé, dans l'hébreu, jardin en Éden, גַּן בְּעֵדֶן, et jardin de l'Éden, ou jardin Éden, גַּן־עֵדֶן (1). La Vulgate traduit toujours ces mots par *Paradisus voluptatis*, paradis de volupté, et aux trois endroits de la Genèse que nous venons de citer (2) les LXX disent de même : παράδεισος τῆς τρυφῆς (tandis qu'au passage cité d'abord ils disent παράδεισος ἐν Ἐδέμ). Il semble, par conséquent, qu'il y a entre ces textes cette différence que l'un détermine le lieu du paradis, tandis que l'autre ne le fait pas. Or il est évident qu'Éden désigne une région déterminée (3), en même temps que ce mot exprime l'idée générale de volupté, plaisir, plaisance, et il n'y a pas de doute que le pays où était situé le paradis était appelé Éden précisément parce que le paradis était un jardin de volupté, un jardin de plaisance. C'est ainsi qu'évidemment les Septante l'ont compris en traduisant le texte hébreu une fois par paradis en Éden et l'autre fois par paradis de volupté. C'est ainsi sans doute qu'il faut entendre aussi le *paradisus voluptatis* de la Vulgate.

En second lieu la situation du paradis est déterminée plus nettement dans le texte hébreu lorsqu'il dit que Dieu le planta מִקֶּדֶם. Le mot קדם veut dire pointe, partie antérieure, et de là מקדם, *en avant*, et cela quant au temps et quant à l'espace. Entendu quant au temps, מקדם veut dire antérieurement, et, par conséquent, au commencement ou dès le commencement. Considéré quant à l'espace, ce mot veut dire vers l'Orient ou en Orient. La Vulgate l'a pris dans le premier sens, les Septante l'ont traduit dans le second, la Vulgate disant : *Plantaverat Dominus paradisum voluptatis* A PRINCIPIO ; les Septante : Ἐφύ-

(1) *Gal.*, 5, 22, 23.
(2) C. 2 et 3.

(1) *Gen.*, 2, 8, 15 ; 3, 23, 24.
(2) *Voir* note ci-dessus.
(3) Cf. *Gen.*, 4, 16. IV *Rois*, 19, 22. *Isaïe*, 37, 12. *Ézéch.*, 27, 23.

τευσεν ὁ Θεὸς τὸν παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατα ἀνατολας. Non-seulement les Juifs, en général, sont d'accord avec la Vulgate, mais encore plusieurs autres traducteurs anciens, tels que Symmaque, qui traduit ἐκ πρώτης; Théodotion, qui met ἐν πρώτοις, et Aquila, qui donne ἀπ' ἀρχῆς (1). Nous verrons plus tard la portée de cette différence.

En troisième lieu remarquons encore que la dénomination précise des quatre fleuves qui découlent de l'Éden semble répondre à la question géographique et déterminer le lieu où était situé le paradis.

Abstraction faite de ces détails, le paradis demeure toujours un lieu déterminé, délimité, assigné pour séjour à l'homme encore en rapport direct avec Dieu, et qui, par sa beauté et ses charmes, répondait à l'harmonie intérieure, à la paix de l'âme, au bonheur sans mélange de l'homme (2). Aussi voyons-nous que plus tard, toujours, le paradis est pris pour le prototype de tout ce qui est beau et bon, que tout ce qui est particulièrement précieux est dit paradisiaque. C'est ainsi que dans la Genèse (3) il est dit, de la région de Sodome et Gomorrhe, qu'avant la ruine de ces villes elles étaient arrosées comme le paradis (et comme l'Égypte). Le Cantique des cantiques (4) dit du jardin de l'Épouse que c'est un paradis de pommes de grenade; l'Ecclésiastique (5) compare la sagesse à des canaux qui découlent du paradis, et appelle la grâce (6), la crainte du Seigneur (7), un paradis de bénédiction, *paradisus benedictionis* (8).

(1) Cf. Calmet, *Comment. litt. in Genes.*, II, 8.
(2) *Voy.* ADAM et JUSTICE ORIGINELLE.
(3) 13, 10.
(4) 4, 13.
(5) 24, 40 et 41.
(6) 40, 17.
(7) 40, 28.
(8) Cf. *Eccles.*, 2, 5.

Ézéchiel (1) dépeint la grandeur et la magnificence extraordinaire du roi d'Assyrie en disant que les cèdres du paradis n'étaient pas plus élevés, que les arbres du paradis n'étaient pas plus beaux.

En outre le mot *paradis* désigne toujours un lieu de béatitude. Ainsi, dans l'Ecclésiastique (2), il est dit de Hénoch (3) qu'il fut agréable à Dieu et fut transporté dans le paradis : *Placuit Deo et translatus est in paradisum.* C'est surtout dans le Nouveau Testament que cette idée de béatitude est unie au mot paradis. S, Jean appelle le séjour de Dieu et de l'Agneau, c'est-à-dire le ciel ou le lieu de l'éternelle béatitude, paradis (4); S. Paul en fait autant (5). Le Christ lui-même promet au larron qui croit, qui se repent et qui est crucifié avec lui, la rémission de ses péchés et le bonheur éternel, en lui disant : *Hodie eris mecum in paradiso* (6).

Au point de vue philologique on peut remarquer que, en hébreu, le mot paradis, פַּרְדֵּס, se trouve plusieurs fois dans la Bible; ainsi, au Cantique, 4, 15; dans l'Ecclésiastique, 2, 5; dans Néhémie, 2, 8. Dans les autres passages cités plus haut le texte porte jardin Éden ou jardin de Dieu, גַּן־אֱלֹהִים.

De tout ce qui précède résulte cette vérité, tout à fait simple, que le paradis désigne deux choses : 1° un lieu terrestre, déterminé, qui servit de séjour au premier couple humain avant le péché; 2° le lieu de la béatitude en général, le ciel, en tant que séjour des bienheureux.

On peut donc, de deux manières, se faire une idée imparfaite ou fausse du

(1) 31, 8, 9.
(2) 44, 16.
(3) *Voy.* HÉNOCH.
(4) *Apocal.*, 2, 7. Cf. 22, 1 et 2.
(5) II *Cor.*, 12, 4. *Voy.* CIEUX (les sept).
(6) *Luc*, 23, 42.

paradis, en confondant les deux sens que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire en absorbant l'un dans l'autre.

Si le second sens absorbe le premier on a l'idée d'un lieu purement terrestre, et l'on transporte au paradis terrestre ce qui est dit en réalité du paradis céleste, c'est-à-dire du lieu de béatitude en général.

Si l'on confond au contraire le premier sens avec le second le paradis disparaît comme contrée de la terre; il ne reste que l'idée du ciel, et l'on est obligé de ne voir dans le récit de la Genèse que l'image, l'enveloppe sensible et temporaire d'une vérité purement métaphysique.

Le premier sens a été principalement adopté par les millénaires (1), qui, admettant un règne de mille ans entre la vie terrestre actuelle et la vie céleste proprement dite, désignent le paradis, c'est-à-dire le lieu qu'Adam habita autrefois et dont il fut chassé à la suite du péché, comme le lieu où se développera cette vie intermédiaire ou cette béatitude anticipée (2).

Le second sens a surtout été admis par Origène, suivant lequel le récit de la Genèse veut dire simplement et uniquement que l'âme humaine tomba de l'état ou de la région de la pure spiritualité dans le royaume de la matière ou du corps, et que le paradis n'est pas autre chose que l'état de pure spiritualité où se trouvait l'âme durant sa préexistence (3).

Il est évident que ces opinions erronées ont pu être développées sous bien des faces et des formes multiples, et nous comprenons dès lors S. Augustin lorsqu'il dit : « Nous savons qu'il y a bien des opinions sur le paradis ; mais toutes se réduisent à trois, dont l'une prétend que le paradis était purement corporel, l'autre qu'il était uniquement spirituel, et la troisième qu'il était l'un et l'autre. » *Non ignoro de paradiso multos multa dixisse. Tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt, alia eorum qui spiritualiter tantum, tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias spiritualiter* (1).

Cette dernière opinion est depuis longtemps celle de tous les théologiens, et il ne sera pas nécessaire que nous nous arrêtions davantage sur les opinions exclusives que nous venons de signaler. Nous n'ajouterons qu'une remarque par rapport à ceux qui ne voient dans le paradis qu'un lieu terrestre, à savoir que la plupart d'entre eux ont associé à leur opinion la pensée que ce paradis existe encore (c'est-à-dire qu'il existait encore de leur temps), pensée qu'ils cherchent à appuyer sur des textes tels que ceux de l'Ecclésiastique (2), de S. Luc (3) et de S. Paul (4), et que peuvent partager ceux qui comprennent le paradis au point de vue à la fois physique et spirituel.

Ceux qui admettaient que le paradis existait encore sur la terre comme une région déterminée devaient avant tout diriger leurs investigations sur la situation géographique du paradis terrestre. Ceux qui, sans admettre que le lieu du paradis existe encore, croient cependant qu'il exista un jour, comme le raconte la Genèse, ont un intérêt presque aussi grand à résoudre la difficulté géographique. Nous ne pouvons entrer dans ces recherches, qui nous mèneraient trop loin; ce serait d'ailleurs inutile,

(1) *Voy.* CHILIASME.
(2) Cf. Irénée, *Adv. Hæres.*, V, 5, Mass.
(3) Cf. Epiph., *Hæres.*, 64. Id., *Ancorat.* et Hieron., Ep. 61, *ad Pammach.*

(1) *De Gen.*, ad lit. VIII, 2.
(2) 44, 16.
(3) 23, 42.
(4) II *Cor.*, 12, 4.

car il n'est guère possible de songer à un résultat quelque peu satisfaisant (1).

Si on se rattache non-seulement aux quatre fleuves qui découlaient du paradis, mais encore au mot מקדם (2), dans le sens de « vers l'Orient, » on est amené à chercher le paradis dans l'Asie orientale, au moins à l'est de la Palestine. Que si on ne fait pas attention à ce mot, ou si on le prend dans le sens de : à l'origine, on est libre de placer le paradis partout ailleurs, et on n'a plus qu'à chercher quatre fleuves auxquels puisse s'adapter la description de la Genèse, en supposant, toutefois, que le déluge n'ait pas tellement révolutionné le globe que c'est en vain que l'on rechercherait aujourd'hui les quatre fleuves du paradis cités par la Genèse. On a de bonne heure admis l'opinion que le paradis était situé dans la région où se trouvent les sources du Tigre et de l'Euphrate (3), et cette opinion a été motivée plus spécialement encore dans les temps modernes (4).

Nous trouvons assez souvent chez les anciens l'opinion suivant laquelle (abstraction faite de la question de longitude et de latitude) le paradis était dans une situation extrêmement élevée, sur une montagne dont le sommet s'élançait dans une région surnaturelle. Telle était l'opinion de S. Éphrem, de S. Basile, de S. Jean Damascène (5).

Si on prend le mot מקדם (qui est souvent employé) dans le sens de « au commencement, *in principio,* » à côté de la question géographique naît la question *chronologique :* Quand le paradis fut-il planté ? On a répondu à cette question de bien des manières, et souvent d'une façon étrange. Celui qui transfère le paradis dans une région supérieure à la terre peut penser que le paradis fut créé avant la terre, et dès lors peu importe le temps, et les partisans de cette opinion n'ont pas manqué, surtout chez les Juifs.

Mais la plupart de ceux qui se sont occupés de cette question pensent que ce fut le troisième jour de la création. Il est cependant certain que la Vulgate en disant : *A principio plantaverat Deus paradisum*, ne veut pas dire autre chose que ceci : Dieu, après avoir créé l'homme, avait disposé pour lui le paradis comme lieu de son séjour. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de nous arrêter plus longtemps sur cette question et d'autres analogues.

Il ne resterait plus qu'à dire quelques mots sur les deux arbres remarquables du paradis, l'arbre de vie et l'arbre de la science, mais il en a été question dans un article spécial (1).

Quant au paradis de Mahomet, nous renvoyons à l'article Islam ; quant à celui des Parses, à l'article Parsisme.

Les images que se firent les peuples païens d'un état de future béatitude, d'une vie paradisiaque, n'étaient pas autre chose que des reflets de la vérité, des ombres des dogmes chrétiens ; et quant à la sagesse du protestantisme moderne, qui ne voit dans le récit de la Genèse qu'un mythe, nous n'avons pas à en tenir compte.

Cf., outre les ouvrages cités, les *Commentaires,* tels que ceux de Cornélius a Lapide, Wouter ; Hardouin, *de Situ Paradisi terrestris ;* Bochart, *Geographia sacra ;* Michelet, *Nouvelles Recherches sur la situation*

(1) Cf. Éden.
(2) *Gen.*, 2, 8.
(3) *Relandi Dissert. de situ Paradisi terrestris*, Trajecti, 1718. Calmet, l. c.
(4) Bertheau, *des Opinions géographiques servant de base à la description du Paradis de la Genèse*, 2, 10-14, Gœttingue, 1848. Cf. *Revue trim. de Théol. de Tubingue*, ann. 1849, p. 325.
(5) Cf. aussi Pétav., *Théol. dogm.*, t. III, lib. II, c. 5 ; t. I, lib. VII, c. 14. Haneberg, *Histoire de la Révélation biblique*, trad. par I. Goschler, Vaton, 1856, t. I.

(1) *Voy.* Arbre de vie, etc.

géographique du Paradis terrestre, Vienne, 1796; Schultess, *le Paradis terrestre, céleste, historique, mythique et mystique*, Zurich, 1re année 1816, 2e année 1821; Görres, *Dénombrement des peuples du Pentateuque*, Ratisbonne, 1845.

MATTÈS.

PARADIS. On désignait ainsi la partie inférieure ou l'entrée de l'église. S. Athanase en parle dans ses œuvres (1).

L'entrée du temple matériel fut toujours considérée comme une image, un symbole de l'entrée dans l'Église de Jésus-Christ, dans laquelle les hommes peuvent retrouver, par les mérites du Sauveur, le paradis perdu. C'est pourquoi il y avait très-souvent, sur les murs intérieurs du portique des temples chrétiens, les figures d'Adam et d'Ève, ce qui, probablement, donna lieu à la dénomination de paradis attribuée à ce vestibule.

PARAGUAY, contrée située au centre de l'Amérique méridionale, traversée par trois grands fleuves, le Paraguay, le Parana et l'Uruguay, formant, avec leurs affluents, l'immense Rio de la Plata. Aux mois de janvier et d'avril ces grands fleuves se gonflent rapidement, et leur crue extraordinaire couvre souvent leurs rives à une distance de plus de cent milles. Le climat y est tropical; pendant quelques mois la chaleur descend rarement au-dessous de 20°; elle s'élève souvent à 30° Réaumur, et, en hiver, le thermomètre ne s'abaisse pas au delà de 8° durant la nuit. La flore du Paraguay et le règne animal sont à peu près les mêmes qu'au Brésil. On y trouve de grands troupeaux de buffles sauvages, de chevaux, de mulets, de moutons, une foule d'animaux carnassiers propres à l'Amérique méridionale, des panthères, des autruches, des serpents à sonnettes, etc. Les abeilles sauvages y sont nombreuses et donnent beaucoup de cire. Les habitants s'occupent d'agriculture; ils cultivent le maïs, dont ils font, avec du bouillon, du lait et des œufs, un gâteau qui est un de leurs principaux aliments; en outre ils cultivent l'yucca, les patates, le mani, la canne à sucre, peu de millet, de blé, de riz, de melons, beaucoup de tabac, et une certaine quantité d'indigo et de coton.

Le nombre des habitants, créoles, métis et Indiens, s'élève environ à 500 ou 600,000. Ce pays luxuriant, fertile, mais, en somme, malsain, fut découvert en 1516 par le grand-amiral de Castille, don Diaz de Solis. Les premiers établissements des colons espagnols et portugais, fondés en 1526, le long du Paraguay, furent, comme la colonie de Buénos-Ayres, bientôt abandonnés, à cause des fréquentes incursions des Indiens. En 1533 l'Assomption fut fondée; mais elle fut presque entièrement consumée en 1543. Les colons furent ramenés de là à Buénos-Ayres, et le Paraguay fit partie de la vice-royauté espagnole. Nous ne parlerons pas ici de l'avarice et des passions criminelles des autorités espagnoles, qui rendirent la religion chrétienne odieuse aux Indiens, qu'ils ne faisaient baptiser que pour les réduire en esclavage et les exploiter à leur profit. Ce fut le gouverneur don Alvarès de Vaca Cabeça qui, le premier, disposa Charles-Quint en faveur des Indiens et chercha à adoucir leur sort en les convertissant réellement; mais, seul contre l'injustice et la rapacité de tous ceux qui l'entouraient, il succomba, et son zèle détermina sa chute. On comprend, d'après cela, pourquoi la mission des Franciscains, celle de l'ordre de la Rédemption des captifs et celle de l'évêque Pierre de la Sorre, envoyé par l'empereur, ne purent rien fonder de

(1) Cf. ÉGLISE (bâtiment).

solide. Philippe II, successeur de Charles-Quint, n'eut pas beaucoup plus de succès que son père. Comment les Indiens, traités par les Espagnols comme des bêtes de somme, condamnés aux plus durs travaux, auraient-ils adopté la religion d'une nation qu'ils devaient fatalement mépriser et haïr? Comment n'auraient-ils pas confondu les personnes et les choses, rejeté les unes avec les autres, et refusé toute croyance aux bourreaux qui leur parlaient du bonheur éternel? Ces inutiles tentatives de conversion décidèrent l'évêque de Tucuman, don Francisco Victoria, à s'adresser à l'ordre des Jésuites, dont l'activité était alors célèbre dans le Brésil et le Pérou. Le provincial du Pérou, Atienza, lui envoya les Pères François Angulo et Alphonse Barsena. Ils arrivèrent au milieu des acclamations du peuple, en 1586, à Sant-Iago, en Tucuman, et s'adressèrent d'abord discrètement aux colons eux-mêmes. Ils étaient dirigés par la conviction que la vie des Chrétiens devait avant tout changer pour servir d'exemple aux idolâtres. En effet, au bout de quelques mois ils furent suivis d'une foule d'Indiens qui avaient été baptisés autrefois et qui étaient retombés dans leurs anciennes erreurs. Les Pères, qui avaient reçu du renfort du Brésil, parcoururent les contrées solitaires de Sant-Iago et de Cortuba. De là ils s'adressèrent, à la demande de l'évêque, aux Indiens du fleuve Rouge et aux Guarani, sur le Parana. Le terme de leur mission était la province éloignée de Guayra, qui était habitée par la tribu la plus grossière, la plus stupide et la plus corrompue, et qui devint plus tard le fond même de l'admirable république des Jésuites. Ils s'avancèrent, en suivant les sauvages, jusque dans les forêts les plus épaisses, à travers les défilés les plus impraticables. Tantôt il leur fallait franchir d'immenses lacs sur des troncs d'arbres creux; tantôt il fallait traverser les boues d'un sol fangeux, grimper sur des rochers, se réfugier dans des ravins, dans des cavernes, où ils rencontraient, au lieu des Indiens que poursuivait leur zèle, toutes sortes de serpents venimeux et de bêtes féroces. Il fallait enfin se nourrir de végétaux et de racines, coucher sur un sol marécageux et malsain. Les missionnaires n'avaient pour armes que leur foi, leur charité et la parole de Dieu. La croix à la main, le bréviaire sous le bras, ils suivaient les sauvages, qui fuyaient devant eux comme devant des magiciens, ou bien ils plantaient leur drapeau, c'est-à-dire la croix, sur une colline et s'y arrêtaient. Les sauvages dans leur curiosité enfantine se décidaient parfois à revenir et à se grouper autour des missionnaires. Quand ceux-ci avaient attiré quelques âmes par leurs paroles douces et pacifiques, par leurs manières engageantes, ils en profitaient pour recourir à un moyen plus efficace encore; ils parcouraient les fleuves avec les néophytes, en chantant de pieux cantiques, qu'ils accompagnaient du son des instruments. Les sauvages, pour les écouter, descendaient de leurs montagnes, sortaient de leurs cavernes, suivaient les canots à la nage et se rapprochaient des chanteurs. Les infatigables missionnaires déployèrent une patience à toute épreuve pour instruire ces peuplades grossières, entêtées, brutales, et leur zèle eut un tel succès qu'au bout d'un certain temps leurs néophytes pouvaient à peine être distingués des anciens Chrétiens, et que les missionnaires purent écrire à leurs supérieurs : « Deux cent mille Indiens sont prêts à embrasser le Christianisme. »

Les Espagnols reconnurent que les armes des Jésuites valaient mieux que les leurs et que les Pères avaient le talent de gagner des populations qui avaient tous les motifs imaginables pour

fuir et haïr les colons. Le roi d'Espagne, instruit du succès des missionnaires, prit leur œuvre sous sa protection. Il ordonna qu'on n'emploierait plus d'autres moyens que la prédication pour conquérir les tribus sauvages et fit payer annuellement 300 écus à chaque missionnaire sur sa cassette particulière. Les Jésuites savaient par expérience que leur œuvre ne réussirait réellement et ne porterait de durables fruits qu'autant que les Indiens seraient réunis dans des demeures fixes et tenus, autant que possible, éloignés de tout contact avec les Espagnols. Ils demandèrent donc au gouvernement et à l'évêque la permission *de réunir les nouveaux Chrétiens dans des localités isolées; de les diriger d'une manière tout à fait indépendante des villes coloniales environnantes, et uniquement d'après leurs vues; d'ériger partout des églises, et de s'opposer*, *au nom du roi*, *à tous ceux qui*, *sous un prétexte quelconque*, *songeraient à employer ces nouveaux Chrétiens au service personnel des Espagnols.*

Cette autorisation, qui leur fut accordée, marqua le commencement d'une ère de bonheur et à la fois de calamités pour le Paraguay; car les Jésuites eurent dès lors pour mortels ennemis ceux qui travaillaient non pas au salut des Indiens, mais à la satisfaction de leur avarice et de leur ambition. Dès que les habitants des villes de la province de Guayra apprirent que les Jésuites avaient obtenu des décrets en vertu desquels le partage des Indiens en *commanderies* était défendu, ils retirèrent leur confiance aux missionnaires. En revanche ceux-ci gagnèrent de plus en plus la confiance des sauvages, qui virent bientôt en eux des amis et des protecteurs véritables. Les missionnaires firent cause commune avec les Indiens et fondèrent alors la première des *réductions* devenues si célèbres, celle de Lorette, et puis, à quatre-vingt milles de là, celle de Saint-Ignace. Peu de temps après ils en établirent deux nouvelles, et ces progrès inespérés leur inspirèrent la pensée de créer un État purement chrétien: pensée hardie, dont l'exécution était d'autant plus difficile qu'elle trouvait des obstacles à la fois dans la profonde corruption des tribus sauvages et dans l'hostilité acharnée des Espagnols. Les plaintes et les mensonges que ces derniers firent parvenir à la cour déterminèrent les Pères à promettre à Philippe III, pour le rassurer, qu'ils feraient prêter à tous les Indiens le serment d'obéissance envers le roi d'Espagne.

Le successeur de Philippe agréa cette proposition. La faveur du gouvernement accordée aux Jésuites n'ayant produit qu'un redoublement de haine de la part des Espagnols, qui souvent, malgré toutes les défenses, traînaient les Indiens convertis en esclavage (à Villa-Rica par exemple), les Jésuites se virent obligés d'armer leurs néophytes, qui dès lors, tout en défendant leurs propriétés contre d'injustes agressions, se montrèrent toujours prêts à se battre pour le roi d'Espagne, soit contre ses sujets rebelles, soit contre ses ennemis du dehors. Parmi ces derniers les plus dangereux étaient les Mamelucks, horde sauvage et corrompue, qui trompaient souvent les néophytes en prenant le costume des Jésuites pour se mêler aux Indiens et les séduire. A ces attaques du dehors, qui troublaient le repos des réductions, se joignaient souvent de mortelles épidémies, dues aux changements subits de la température, aux alternatives de chaleur intense et de pluies diluviennes, qui décimaient la population. Malgré ces difficultés toujours renaissantes les Pères parvenaient à fonder sans cesse de nouvelles réductions (entre autres celle de la tribu sauvage de Tayaoba), et des signes

nombreux et authentiques prouvaient que le Seigneur était avec eux et bénissait leurs travaux. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, le P. Cataldino, faisant construire l'église de la mission de Saint-François-Xavier, fut informé qu'une tribu d'Indiens furieux s'approchait pour tout anéantir. Le missionnaire répondit tranquillement : « Que la volonté de Dieu soit faite ! » et ordonna de continuer les travaux. Un des chefs des sauvages, stupéfait de ce qu'il avait vu et entendu, vint en rendre compte aux siens. A ce récit une frayeur panique s'empara de l'ennemi, qui prit instantanément la fuite.

Telle était la situation extérieure de la réduction de Guayra en 1630, lorsque les Mamelucks, armés jusqu'aux dents, suivis d'une troupe nombreuse, firent une invasion dans cette province. Le gouverneur ayant refusé toute protection aux réductions, celles de Saint-Antoine, de Saint-Michel, de l'Incarnation, furent complétement détruites. Des milliers de prisonniers furent vendus comme esclaves. Les missionnaires se rendirent en toute hâte auprès du gouverneur du Brésil, le suppliant de venir au secours des Indiens ; mais le gouverneur n'en avait ni la puissance ni la volonté. Les Mamelucks revinrent encore une fois et anéantirent toutes les réductions, sauf celles de Saint-Ignace et de Lorette. Des cent mille Chrétiens qui peuplaient ces parages il n'en resta que douze mille ; les autres étaient morts ou réduits en esclavage. Les missionnaires, pour mettre à l'abri les tristes débris de ces églises jadis si florissantes, résolurent de les transporter vers le bas Parana. Cette émigration fut l'objet de nouvelles accusations et leur causa de nouvelles souffrances, de nombreuses privations ; cependant ils finirent par établir quelques réductions sur le haut Paraguay, parmi les Ilatiens. Mais à peine y étaient-ils fixés que les brigands reparurent, ne se lassant pas de poursuivre les missionnaires et leur troupeau, malgré les rigueurs de l'ordonnance royale promulguée en 1639. Les Pères Montoya et Tanno se virent contraints de partir pour l'Espagne, afin de réclamer du roi une protection plus efficace, qu'ils obtinrent en effet.

Avant les malheurs qui avaient frappé leurs réductions les missionnaires avaient déjà cherché à répandre le Christianisme parmi les tribus situées à l'ouest du Paraguay, surtout parmi les Lulliens, une des tribus les plus grossières, et parmi les Frentons, sur le fleuve de Rio-Grande. Après quelques tentatives inutiles ils gagnèrent la province de Tucuman. Le P. Monroy s'avança jusque chez les Omaguacas, qui nourrissaient une haine implacable contre les Espagnols et qui avaient repoussé le Christianisme en même temps que l'esclavage.

Bientôt la nation entière demanda à embrasser la religion chrétienne. Tandis que les missionnaires voyaient la moisson mûrir et s'étendre parmi les Indiens du voisinage de Cortuba et de la province de Santa-Fé, le courage des PP. Roméro, Monroy et Ostéga échoua devant l'orgueil, la barbarie et l'entêtement des Diaguites et des Chiriguans. Ces courageux missionnaires avaient conçu des espérances que l'avarice des Espagnols avait toujours renversées, et dont souvent les chicanes des évêques et des prêtres eux-mêmes avaient retardé la réalisation. La mission de l'Uruguay et du bas Parana, qui était la plus ancienne, fut aussi la plus prospère. La population de ces contrées avait promis de reconnaître la suzeraineté du roi d'Espagne si on lui envoyait des missionnaires. Le gouverneur de l'Assomption s'adressa aux Jésuites ; ceux-ci, une fois l'œuvre entreprise, rencontrèrent d'immenses obs-

tacles dans l'ivrognerie du peuple, dans sa jalousie contre les Espagnols et dans les fréquentes attaques des tribus hostiles. Cependant, grâce surtout au zèle du P. Roch Gonzalez, on vit s'élever et fleurir les réductions de Saint-Ignace, de l'Immaculée Conception (1620), de Saint-Nicolas, de Saint-François-Xavier (1626), des Trois-Rois, de la Purification, qui comptaient chacune de mille à trois mille âmes. Ce digne successeur des Apôtres succomba le 15 novembre 1628, avec Rodriguez et Castillon, victime d'un complot formé par ceux dont les lois de l'Évangile gênaient les mœurs dissolues. Rien n'est plus triste que de lire les abominables outrages que ces barbares exercèrent même sur le corps des victimes, et rien n'est plus consolant que de voir la foi héroïque avec laquelle ces courageux martyrs sacrifièrent leur vie pour la vérité. Castillon disait, au milieu des plus atroces souffrances : « Jésus, Marie, qu'il est doux de mourir pour vous ! »

La fondation de plusieurs réductions dans la contrée de Tape, due au Père Roméro, date de l'époque de la décadence de la mission de Guayra. Comme les mêmes causes menaçaient l'œuvre des Jésuites, ils durent recourir à des moyens plus vigoureux pour empêcher la ruine complète de l'Église du Paraguay. Ce fut le but des voyages que les missionnaires que nous venons de nommer entreprirent. Ils s'adressèrent d'abord au roi d'Espagne et ensuite à Rome. Ils obtinrent l'autorisation d'armer les Indiens des réductions. Les missionnaires établirent alors des fonderies de canons, et au bout de très-peu de temps les Indiens surent parfaitement se servir de leurs nouvelles armes. Grâce à ces moyens de défense les réductions demeurèrent paisibles et se maintinrent dans un état florissant jusqu'au dix-huitième siècle. Cependant cette prospérité ne fut complète et durable que dans la mission des Guarani et de quelques autres tribus du Parana et de l'Uruguay. Celles-ci se multiplièrent d'une manière notable de 1630 à 1650. Les nouvelles paroisses formèrent avec les anciennes la florissante république qui excita la jalousie de ses ennemis et l'admiration de tous les esprits honnêtes.

Malgré des calomnies et des difficultés sans cesse renaissantes, les Jésuites fondèrent de 1680 à 1700 cinq nouvelles réductions. Vers 1692 ils avaient 26 résidences et environ 60 missionnaires. Quelques-unes de leurs paroisses se trouvaient parmi les Chiquitos.

La haine et l'envie des colons jaloux s'épuisèrent en intrigues contre eux. Dans les vingt-cinq premières années du dix-huitième siècle le Paraguay se trouva livré à la plus affreuse anarchie. Le chef des rebelles, Joseph d'Antéguerra, entreprit ouvertement de chasser les Jésuites et de prendre leurs fusils aux Indiens. Tandis que les hommes capables de porter les armes dans les réductions combattaient l'ennemi, le sol demeura en friche, et la famine s'ajouta aux horreurs de la guerre. Malgré cela les Pères surent maintenir le courage des Indiens, et leur admirable zèle parvint à rendre de plus en plus parfaites non-seulement les paroisses de l'Uruguay et de Parana, mais celles des Chiquitos, et le marquis de Vallombrose, don Pardo de Figuéroa, put écrire au commissaire du roi d'Espagne : « Vous y verrez de vrais Chrétiens, pénétrés du zèle de l'Église primitive... Ce sont là les richesses que ces hommes apostoliques cherchent dans le Nouveau Monde, c'est en cela que consiste l'empire des Jésuites dans le Paraguay ; ils ont conquis au roi et à l'Église, par leurs infatigables travaux, des sujets qui, avant d'être entre leurs mains, étaient des brutes, et avec lesquels ils ont formé une république qui

peuple journellement le ciel de nouveaux saints. »

A l'époque où le marquis de Vallombrose leur rendait cet éclatant témoignage, les plus indignes calomnies parvenaient contre eux à la cour; on les accusait de ne pas payer assez de tributs et de s'attribuer les droits de la royauté. Après une enquête ordonnée par le roi d'Espagne, le monarque fit écrire aux Jésuites pour les féliciter d'avoir gagné une cause dans laquelle les calomnies et les ruses de leurs ennemis avaient tourné à la honte de ces derniers, et pour les prier de continuer à enseigner aux peuples la saine doctrine de l'Évangile.

Après ce résumé des épreuves auxquelles les réductions furent soumises, jetons un coup d'œil sur leur organisation.

Les Jésuites réunirent les Indiens dans certains districts, qu'ils constituèrent en république chrétienne. Dès qu'ils avaient découvert et choisi dans une contrée agréable et fertile un lieu favorable à la formation d'une réduction, ils commençaient par bâtir une église et les habitations nécessaires pour trois à sept mille habitants. La terre était partagée suivant le nombre des membres de chaque famille. On ne réservait qu'un bien communal, qu'on appelait le domaine de Dieu, dont le revenu était destiné à l'entretien des veuves, des orphelins, des vieillards et des infirmes, aux frais du culte et au tribut annuel envoyé au roi d'Espagne. On commençait les travaux du jour par le chant et la prière en commun et par le sacrifice de la messe. Comme, dans le commencement, les sauvages, ramassés dans les forêts, n'étaient propres à rien, les missionnaires durent se faire tout à tous; cuisiniers, pourvoyeurs, distributeurs, médecins, garde-malades, boulangers, jardiniers, ils pratiquaient tous les métiers nécessaires à la création et à l'existence d'une commune. Ils devaient sans cesse exciter, entraîner les sauvages par leurs exemples. On peut facilement s'imaginer quels devaient être les peines, les efforts, les fatigues des deux missionnaires sur lesquels reposaient la création et les travaux d'une nouvelle réduction. Ils ne pouvaient cesser un moment de stimuler, d'encourager, d'avertir, de louer, de reprendre, de conseiller, de secourir leurs élèves, qui, à chaque moment, menaçaient de retomber dans leur ancienne indifférence et leur apathie innée. On envoyait des Indiens à la charrue; les Indiens prenaient un des bœufs, le tuaient, le rôtissaient, et se mettaient à le manger tranquillement au lieu de tracer leurs sillons. Et cependant ce peuple barbare et stupide apprit peu à peu tous les métiers, toutes les industries, parvint à fondre des cloches, à peindre, sculpter, fabriquer des horloges et surtout des instruments de musique, des trompettes, des orgues, etc. Les missionnaires savaient l'influence qu'exerce la musique sur les enfants sauvages de la nature et s'appliquaient à développer le sens musical parmi leurs néophytes, qui surent bientôt rehausser les solennités du culte par l'emploi de la musique et du chant. Ils associèrent aussi le chant aux travaux de la campagne. Les Jésuites présentaient le plus souvent à leurs catéchumènes les vérités dogmatiques sous la forme de cantiques qu'ils chantaient en chœur. Il n'y avait pas de marché; chaque semaine, à des jours fixes, les vivres étaient publiquement distribués. Le lundi les femmes et les jeunes filles recevaient du coton et de la soie, qu'elles filaient et rapportaient au bout de la semaine. Au commencement les Pères durent apprendre aux femmes mêmes les travaux de leur sexe. A toutes ces occupations se joignaient, outre l'oraison et la méditation, qui font le prêtre,

les fonctions du ministère dans une grande paroisse, les offices, la prédication, le catéchisme, la confession, la visite des malades, l'enseignement de la lecture et de l'écriture.

Pour faciliter les travaux et maintenir la discipline ils divisaient les paroisses en plusieurs quartiers, qui avaient chacun leur alcade, chargé de la surveillance des mœurs et de la discipline parmi les adultes. Cet alcade avait sous ses ordres un corrégidor, qui surveillait la jeunesse des écoles. Ces deux fonctionnaires avaient dans chaque quartier des agents subordonnés, qui leur rendaient compte de tout désordre, comme eux-mêmes en référaient pour tout aux missionnaires.

Toute transgression était, pour la première fois, reprise par un avis donné en particulier; pour la seconde fois, par une pénitence publique accomplie à la porte de l'église, et punie, la troisième fois, par des coups de verge. Ceux qui étaient punis devaient baiser avec une affection filiale la main du Père et dire : « Mon Père, je vous remercie de ce châtiment paternel, qui m'a donné l'intelligence et m'a fait homme, ce que je n'étais pas auparavant. » — On assure, du reste, que, pendant toute la durée de la république, on n'en vint pas une seule fois à cette mesure rigoureuse. Muratori, dépeignant l'état moral de cette république chrétienne, ajoute : « La paix de Dieu régnait dans ces communautés; ces bêtes féroces, ces anthropophages avaient été convertis en agneaux. Nulle dispute sur la propriété, car tout était en commun; les deux vices radicaux des sauvages, l'ivrognerie et la débauche brutale, avaient été remplacés par une pieuse discipline et la crainte de Dieu. »

On a souvent répété qu'on n'avait jamais trouvé un Indien de ces parages coupable d'un péché mortel. Le corrégidor et l'alcade avaient aussi peu d'occasions d'exercer leurs fonctions que le pénitencier; il n'y avait ni dispute ni procès. Ces heureux habitants ne connaissaient ni privation ni besoin inutile; ils menaient une vie simple et innocente. Ils étaient aussi doux et aussi chastes qu'ils avaient été cruels et débauchés jadis. Les fautes qu'entraîne le rapport des deux sexes étaient évitées autant que possible par la séparation des hommes et des femmes, par la surveillance qui présidait à leurs travaux, et par l'habitude générale de se marier de très-bonne heure. Les femmes mariées qui n'avaient pas d'enfants se retiraient, pendant que leurs maris étaient à la guerre, dans les maisons de refuge.

Les travaux des champs, comme ceux de l'industrie, étaient surveillés par des inspecteurs. Les Indiens négligents et paresseux étaient obligés de cultiver une partie du domaine de Dieu.

La paroisse ne formant qu'une famille, tous les produits étaient portés dans des magasins, d'où ensuite les prévôts des quartiers tiraient le blé, la viande, le drap, tout ce qui était nécessaire à l'entretien de leurs subordonnés. On faisait le commerce avec les étoffes de coton, et surtout avec une sorte de thé appelé herbe du Paraguay. La recette était commune et partagée, ou employée aux embellissements de l'église.

Le désintéressement des Jésuites, sous ce rapport, est complétement constaté par un rapport de l'évêque Pédro Farardo au roi d'Espagne, dans lequel il vante en même temps l'ordre des paroisses et l'innocence de ces peuples, si naturellement enclins au vice. Une foule de documents authentiques constatent qu'il n'y a rien de plus absurde que les prétendues richesses entassées par les Jésuites du Paraguay.

Vers la fin de 1700 cette bienheureuse république chrétienne consistait

en trente-trois bourgs, qui, sauf Lorette, Saint-Ignace-Miri, Santa-Maria da Fé et Sant-Iago, avaient été originairement fondés par les Jésuites, et avaient été tous, y compris les quatre bourgs que nous venons de nommer, organisés par les Pères. Le nombre des Indiens convertis variait suivant qu'ils étaient plus ou moins épargnés par la peste, par l'invasion des tribus non soumises et les persécutions des colons espagnols et portugais. Nous ne pouvons, par conséquent, relever que le chiffre de certaines années. Le plus élevé est celui d'un compte rendu de 1732; il donne 141,182 habitants pour les bourgs situés sur le Parana et l'Uruguay, 23 à 24,000 chez les Chiquitos, 5 à 6,000 chez les Chacos.

Durant la première moitié du dix-huitième siècle les réductions du Paraguay comptèrent, en moyenne, de 120 à 130,000 âmes. Les néophytes de la seconde moitié du dix-huitième siècle vivaient tous dans les bourgs le long du Parana et de l'Uruguay. Les bourgs de la première moitié étaient : Saint-Ignace - Guazu, Maria Señora da Fé, Santa-Rosa, Sant-Iago, Ytapua, Candelarica, Saints-Côme et Damien, Sainte-Anne, Lorette, Saint-Ignace-Miri, Corpus, Jésus, Trinité; ceux de la seconde moitié : Saint-Joseph, Saint-Charles, les Saints-Apôtres, Saint-Nicolas, Saint-Louis, Saint-Laurent, Saint-Michel, Saint-Jean, Saint-Ange, Saint-Thomas, Saint-Borgia, La Crux, Papeyu.

Les missions de Taruma, Saint-Joachim et Saint-Stanislas, ne comptaient pas tout à fait 2,000 âmes et furent fondées les dernières, en 1746 et 1749.

Des centaines de missionnaires travaillèrent à l'édification de cette Église florissante; un grand nombre de martyrs la fécondèrent de leur sang. Parmi ces martyrs, outre ceux que nous avons nommés déjà, on compte : le P. Christophe de Mendoza, assommé à Tape, en 1685, après avoir, dit-on, baptisé 95,000 Indiens; les PP. Didace Alfaco, Alphonse Arias et Christophe d'Arénas, tués par les Mamelucks; Espinosa, tué par les Guapalaches; Luc Cavalléro, immolé par les Pinzocasas, en 1711; Barthélemy Blende et Joseph d'Arce, tués par les Payaguas, en 1715; Blaise de Sylva et Fr.-Barthélemy de Niébla, immolés par les mêmes sauvages; les PP. Jean Solonas et Pierre Ortiz de Larate, tués par les Mocotis; Fr.-Albert Roméro, tué par les Zamucos, en 1718; les PP. Augustin Castañares, tué par les Tobas, en 1744; Jacques Herréro, assassiné par un Abipon, en 1747; Ugalde, tué par les Mataguayos; Martin-Xavier et Balthazar Senna, morts de faim; Jean Neumann, Fr.-Henri Adamo, P.-Luc Rodriguez, Félix de Villa, Garzia, morts de fatigue; Martin Dobrizhoffer, blessé par une flèche. Ce n'est là qu'un petit nombre de ceux qui versèrent leur sang pour le Christ et sa cause, sans compter ceux qui furent bannis ou qui moururent de fatigue.

Il nous reste à parler des persécutions dont les Jésuites furent l'objet. Leurs ennemis n'eurent pas de cesse qu'ils n'eussent détruit une œuvre qui, dès l'origine, avait excité leur haine, en froissant leurs intérêts, en contrecarrant leur ambition. Ce furent malheureusement d'abord les Franciscains, qui virent d'un œil jaloux les progrès que faisait un ordre rival dans une entreprise où, abstraction faite de leurs capacités respectives, les Franciscains mettaient beaucoup trop de légèreté et de négligence; car ils s'étaient contentés jusqu'alors de baptiser les sauvages sans les convertir réellement et les admettaient dans l'Église avant d'en avoir fait des hommes. Ils n'étaient pas animés non plus du dévouement héroïque qui poussa les Jésuites dans les forêts les plus épaisses à la recherche des Indiens. Ils demeurèrent dans les co-

lonies espagnoles, prirent la défense de l'usage des *commanderies* et n'obtinrent jamais la confiance des idolâtres. Les Jésuites suivirent une voie toute différente, et les rapports qu'ils eurent avec les Franciscains, froids et tendus d'abord, tournèrent peu à peu en complète hostilité. Les Franciscains et les religieux des autres ordres finirent par se prononcer formellement contre l'œuvre si prospère des Jésuites. Le danger devenait de plus en plus menaçant pour ces derniers, lorsque, en 1643, dom Bernardin de Cardénas, de l'ordre des Franciscains, fut nommé évêque de l'Assomption. Les Jésuites refusèrent de le reconnaître, parce que de graves irrégularités avaient entaché son élection. Le nouvel évêque, homme vif et passionné, leur ordonna aussitôt de fermer leur école dans l'Assomption et leur interdit toutes les fonctions sacrées. Ses menées parvinrent même à chasser les Jésuites de leur réduction des Itatiniens et à mettre des prêtres séculiers à leur place. Le résultat immédiat de cette mesure fut la dispersion des nouveaux Chrétiens et la chute de la réduction. Ce ne fut qu'avec bien des peines que les Jésuites, lors de leur rappel, parvinrent à la rétablir. Heureusement que Cardénas, qui, en 1649, s'était emparé même de l'autorité civile du gouverneur, abandonna bientôt son évêché. A peine ce péril fut-il passé qu'un nouveau danger lui succéda. Christophe Moncha de Valéso, évêque de Buénos-Ayres, homme doux et bienveillant, avait ouvert l'oreille à de perfides calomnies. Il résolut, en 1655, de faire occuper les réductions par des prêtres séculiers. Toutefois ceux-ci ne se souciaient guère de ces maigres bénéfices. Leur résistance laissa à l'évêque le temps d'être mieux informé, et il devint l'ami le plus chaud de ceux qu'il avait voulu persécuter. Aussi les Jésuites purent-ils résister aux attaques de leurs ennemis, qui ne cessaient de les accuser, dans leur aveugle haine, de posséder des mines d'or, d'entasser des richesses immenses, d'agir en potentats à l'égard des princes indiens soumis à leur joug tyrannique, de répandre parmi eux des doctrines hétérodoxes, etc. Une commission nommée par le roi démontra que ces accusations étaient autant de calomnies. Mais les Jésuites ne jouirent pas d'une longue tranquillité, et ce furent cette fois les intrigues d'un ministre même du roi d'Espagne qui suscitèrent la guerre contre eux. Il les accusa à son tour de former un royaume dans le royaume, d'avoir placé un roi, nommé Nicolas, à la tête de leur prétendue république, de posséder des armes nombreuses et d'immenses richesses, d'être maîtres du commerce du monde et d'en employer les énormes bénéfices à se fortifier dans leur république et à rehausser les magnificences de leurs temples. A l'appui de ses mensonges il fit répandre des pièces d'or qu'il prétendait avoir été frappées par ordre du roi Nicolas. Le véritable fabricateur de ces pièces reconnut, en 1760, sa culpabilité dans une lettre adressée au roi d'Espagne. Le gouvernement espagnol déclara que toutes ces incriminations étaient imaginaires; Charles III engagea les Guaraniens, chassés de leurs réductions, à y rentrer, et chargea les Jésuites de les diriger comme les autres réductions des colonies. Cependant les ennemis des Jésuites ne se lassèrent pas, et Pombal, qui les persécutait en Portugal, trouva en Amérique des instruments dignes de sa haine dans Pierre Parisot, de Bar-le-Duc, connu sous le nom de P. Norbert, Capucin, et dans un ex-Jésuite, nommé Ibagnez. Lorsqu'en 1750 sept bourgs de l'Uruguay durent, en vertu d'un traité avec l'Espagne, être évacués par les Indiens, et qu'on dut livrer au Portugal les prétendues mines d'or et d'argent de ces parages, les ha-

bitants refusèrent de remettre aux ennemis de l'Espagne des résidences qu'ils avaient bâties, des champs qu'ils avaient cultivés. Naturellement les Jésuites furent accusés de fomenter cette résistance. Toutefois on lit dans une lettre que plus tard les Indiens adressèrent au roi d'Espagne qu'ils n'avaient pu croire que ce fût réellement la volonté du roi de bannir des sujets qui avaient constamment été prêts à dévouer leurs biens et leur vie à l'Espagne contre le Portugal ; que les Pères Jésuites, bien loin de les exciter à la résistance, les avaient engagés à la soumission et s'étaient par là même attiré de mauvais traitements de la part des indigènes. Du reste, en considérant les choses impartialement, il est impossible de faire un crime aux Indiens de n'avoir pas compris la raison de droit en vertu de laquelle ils devaient abandonner le sol de leur patrie et les terres ensemencées de leurs mains.

Ce qui est vrai, c'est que les Jésuites tâchèrent de calmer les Indiens révoltés en leur promettant de partager leur exil, leurs souffrances et leurs travaux. Ce qui est vrai encore, c'est que, loin d'être excités par les Jésuites, les pauvres Indiens le furent par de perfides provocateurs contre leurs pasteurs eux-mêmes, qu'on leur représenta comme ayant, dans leur intérêt, vendu leur pays au Portugal; mensonge d'autant plus grossier que les exhortations des missionnaires, engageant les Indiens à l'obéissance envers le roi, étaient un des moyens dont se servaient les Espagnols pour tromper ce pauvre peuple. Il aurait fallu que les Jésuites, qui cependant passaient pour si fins et si rusés, fussent singulièrement aveugles pour encourager secrètement les sauvages à une révolte dont ils les détournaient ostensiblement. Dans ce cas ils auraient dû se mettre à la tête du soulèvement et envelopper les autres réductions dans une révolte générale. Or rien de tout cela n'eut lieu. Cependant le coup définitif qui devait exclure les Jésuites du Paraguay allait être porté.

Pombal les avait chassés du Portugal en 1759 ; ils avaient été également bannis de France. Le 16 juillet 1766 le collége de Santa-Fé fut entouré de soldats, et les Pères furent enlevés violemment. On en fit successivement de même de tous les autres colléges. On ne put pas exécuter les mêmes mesures publiquement dans les réductions : on connaissait trop la bravoure des Indiens et leur attachement aux missionnaires. Depuis bien des années les Indiens avaient été exercés au maniement du fusil et du canon, sous le commandement de leurs caciques; ils pouvaient mettre trente mille hommes sous les armes. Cependant les Jésuites, dont un regard aurait disposé de toute cette force, se rendirent sans la moindre résistance, employèrent toute leur influence à calmer les Indiens et à les empêcher d'entrer dans une lutte effroyable et inégale avec l'Espagne. Ils se séparèrent en pleurant des Indiens. « Il n'est pas vrai, cria un brave cacique aux Espagnols, que le roi vous ait ordonné de nous enlever nos Pères; c'est une invention de votre part; votre méchanceté est cause de tout le mal. Pensez-vous que la perte de nos Pères vous rendra plus heureux ? » « Père, s'écriaient d'autres Indiens, que Dieu te récompense de ce que tu nous as appris, de ce que tu as souffert parmi nous ! N'oublie pas que nous t'avons aimé comme un père. Va, traverse la mer, et reviens promptement au milieu de nous. » Mais aucun des Pères ne reparut plus; ils furent déportés à Buénos-Ayres et y furent traités comme des malfaiteurs. Après six mois de captivité ils furent entassés sur un bâtiment espagnol, à fond de cale, et ramenés, comme des nègres ou des

scélérats, en Europe. Ils étaient au nombre de cent soixante et onze. La plupart moururent en mer.

L'œuvre qu'ils avaient érigée avec tant de patience, de courage, d'adresse et de succès, devint la proie de la cupidité des administrateurs espagnols et portugais et s'écroula rapidement. Les sauvages perdirent l'innocence que leur avaient rendue les missionnaires et retombèrent dans leur ancienne corruption. La république chrétienne du Paraguay n'est plus, dit Chateaubriand; les Indiens, sauvages comme autrefois, errent dans les forêts, haïssant doublement les Européens qui les ont vaincus et trompés.

En 1778 le Paraguay fut annexé à la province espagnole de la Plata; en 1801 il fut cédé au Brésil. Une grande anarchie politique divisa bientôt les États de la Plata, surtout à dater de leur séparation de la mère-patrie (1810). En 1814 le docteur Francia s'empara de la dictature du Paraguay et s'y maintint jusqu'à sa mort, en 1840, en y exerçant un despotisme tout à fait asiatique. Il méprisait cordialement les prêtres et abolit tous les couvents qui subsistaient encore. Le gouvernement consulaire qui lui succéda renonça à son système exclusif, et conclut avec le gouvernement de la Plata, en 1841, un traité de commerce.

En 1844 éclata une nouvelle révolution, à la suite de laquelle Lopez fut nommé président pour dix ans.

Les Jésuites, 70 ans après leur expulsion, furent rappelés et reçus avec enthousiasme dans la province dont ils avaient été expulsés avec tant d'outrages et de violence. Cependant la haine et la calomnie ne se lassèrent pas de poursuivre l'œuvre que les Jésuites eurent le courage de reprendre. Pombal trouva des successeurs dans Campomanès, d'Azara, César Famin et d'autres, qui reprirent les vieilles accusations d'avarice, d'ambition, de domination despotique, d'égoïsme, dirigées contre les infatigables missionnaires qui n'avaient eu d'autre but, en convertissant les sauvages, que d'en faire des hommes, de ces hommes des Chrétiens, de ces Chrétiens une société forte et bien ordonnée; de défricher des provinces entières, de les féconder par leurs sueurs et leurs travaux, en s'exposant à chaque instant à périr de faim ou de mort violente. Ils les accusèrent d'avoir détourné leurs néophytes du mariage, quand on sait que, dans l'intérêt des mœurs, l'Église et tous ses ministres professent le principe contraire. Ils les accusèrent d'avoir trompé le gouvernement espagnol sur le nombre des habitants afin de diminuer d'autant le tribut annuel, quoiqu'on comprenne facilement que la population dût tantôt croître rapidement, tantôt diminuer brusquement, au milieu des fréquentes invasions qui venaient détruire les réductions, des nombreuses épidémies, des ravages de la petite vérole qui décimaient les habitants d'un climat aussi chaud et aussi humide, et des travaux pénibles qu'entraînait la récolte de l'herbe du Paraguay. Ils les accusèrent de s'être servis de moyens purement humains, tandis que les missionnaires n'eurent d'autres instruments que la croix et la parole de Dieu. Ils les accusèrent enfin d'avoir fondé une domination qui devait, pour le moins, déplaire à la couronne d'Espagne, et qui prétendait évidemment à l'indépendance. Sans doute les Jésuites avaient fondé un gouvernement théocratique dans lequel les lois du Christianisme étaient observées comme lois de l'État, les vices étaient inconnus et bannis, et dans lequel régnait une sorte de communisme volontaire, semblable à celui des Chrétiens de Jérusalem au temps des Apôtres. Les lois divines étaient en même temps les lois civiles

et politiques; le pouvoir spirituel était confondu avec le pouvoir temporel, et les Pères des néophytes étaient en même temps maîtres des pensées, des penchants, de la direction de leurs enfants spirituels.

Nous n'ignorons pas qu'aujourd'hui encore on s'effraye à la pensée d'un pareil pouvoir; la théocratie chrétienne semble le comble de l'absurde et du malheur, et on cache la frayeur qu'elle inspire sous le masque de la calomnie.

Les Jésuites avaient eu des raisons excellentes pour éloigner les paroisses fondées par eux de tout rapport avec les Espagnols et les Portugais; ils voulaient avant tout les préserver de l'avarice et de la corruption des Européens.

Il est évident que le système des premières communautés chrétiennes ne peut être introduit partout et que ce n'est pas l'état le plus élevé de la civilisation humaine. La propriété garantit l'existence de la famille, sauvegarde la dignité de l'individu, stimule l'inertie naturelle à l'homme, et s'associe facilement à une communauté de charité fraternelle qui donne volontiers et reçoit avec reconnaissance. Mais les Indiens étaient encore à l'état d'enfance, et ils furent d'heureux enfants tant qu'ils n'entrèrent pas en relations avec les Européens corrompus et demeurèrent soumis aux Pères de la Société de Jésus. Sans être la perfection leur État était de beaucoup supérieur à bien des États modernes. La charité chrétienne peut seule détourner l'anathème qui pèse sur la propriété et la possession. Mais quand c'est l'égoïsme et le matérialisme qui dominent, comment affranchir la terre de l'anathème qui l'a frappée?

Lors même que l'administration politique des Indiens leur donnait moins d'occasions d'exercer les vertus sociales, ils retrouvaient les devoirs de la société dans leurs rapports avec les diverses réductions et dans le soutien mutuel qu'elles se prêtaient les unes aux autres. Comment une domination aussi paternelle pouvait-elle causer de l'inquiétude à la couronne d'Espagne, envers laquelle les Indiens prêtaient tous serment de fidélité et d'obéissance, à laquelle ils payaient exactement leur tribut annuel et reconnaissaient le droit de nommer le chef de chaque réduction, choisi parmi trois candidats proposés par le supérieur des missions?

Les réductions formèrent cette fameuse république chrétienne qui semblait un reste de l'antiquité dans le Nouveau Monde. Elle confirmait sous nos yeux la grande vérité, reconnue par la Grèce et par Rome, qu'on ne peut véritablement civiliser les hommes et fonder des États durables qu'avec le concours de la religion, jamais par les creuses doctrines de la sagesse mondaine.

Cf. Muratori, *le Christianisme au Paraguay*, t. II; Patrice Wittmann, *Beauté de l'Église dans ses missions, depuis la réforme*, t. I, p. 29-117; Id., *Histoire des Missions catholiques depuis le treizième siècle jusqu'aux temps modernes*, t. II, p. 427-486; Docteur Gaspar Riffel, *Abolition de l'ordre des Jésuites*, p. 78; *Histoire relig., polit. et litt. de la Compagnie de Jésus*, par Crétineau-Joly, 1845, t. III, p. 219. — Cf. aussi les articles JÉSUITES, AMÉRIQUE, AMÉRIQUE DU NORD, BRÉSIL, MEXIQUE, MISSIONS.

STEMMER.

PARALIPOMÈNES, Παραλειπόμενα, nom que les Septante et la Vulgate donnent aux livres de la Bible appelés ailleurs *Chroniques*. Cette dénomination indique que ces livres complètent l'histoire racontée par les quatre livres des Rois, et en effet, sous certains rapports, ils peuvent être considérés comme un complément de ces derniers,

ἐπειδὴ πολλὰ παραλειφθέντα ἐν ταῖς βασιλείαις περιέχεται ἐν τούτοις (1).

Leur nom hébreu est דִּבְרֵי הַיָּמִים, qui correspond à peu près au mot *annales*. Le nom de *Chroniques* provient de S. Jérôme, qui, dans son *Prologus galeatus*, dit à propos de ces livres : דִּבְרֵי הַיָּמִים, *i. e. verba dierum, quod significantius Chronicon totius divinæ historiæ possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur.*

Dans le canon hébreu, autrefois, les deux livres de Chroniques n'en formaient qu'un, comme le témoignent formellement Origène (2) et S. Jérôme (3).

Les Septante les divisèrent en deux livres ; la Vulgate conserva cette division, et Daniel Bomberg se régla d'après la Vulgate dans ses éditions de la Bible hébraïque.

Quant à son contenu, le premier livre des Paralipomènes présente, au commencement, une longue série de généalogies, qui part d'Adam et s'étend au delà de la captivité de Babylone (4).

Alors seulement commence le véritable récit, qui raconte d'abord brièvement la fin malheureuse de Saül dans la guerre contre les Philistins, et passe au règne de David, dont il expose l'histoire jusqu'à la fin du livre (5).

Le second livre raconte le règne de Salomon (6), puis celui des autres rois de Juda, à l'exception de ceux d'Israël, jusqu'à la destruction de la monarchie par les Chaldéens, et à la fin il rappelle l'autorisation donnée par Cyrus aux exilés de retourner dans leur patrie (7).

(1) Athan., *Synops.*, *Opp.*, II, 82. Cf. Isid. Hispal., *Orig.*, IV, 1.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(3) Præf. II *in Paralip.*
(4) Ch. 1-9.
(5) Ch. 10-29.
(6) Ch. 1-9.
(7) Ch. 10-36.

Cette conclusion prouve que le livre fut *rédigé après la captivité.* Mais il ne fut certainement pas rédigé immédiatement après l'exil, car, à cette époque, ceux des exilés qui revenaient, et qui auraient été en état d'écrire un livre pareil, avaient des affaires plus pressées. La restauration de Jérusalem et de son temple, la nouvelle organisation religieuse et civile devaient les occuper avant tout et absorber tout leur temps. En outre les tables généalogiques de la maison de David s'étendent à deux degrés au delà de Zorobabel (1).

Quand donc les antiques traditions judaïques et chrétiennes s'accordent pour considérer Esdras comme l'auteur des Paralipomènes, on peut conclure de cette unanimité qu'il est vraisemblable que le livre fut écrit dans le siècle d'Esdras.

On a prétendu, dans des temps plus modernes, que ce livre parut à une époque très-postérieure, tout au plus à l'époque d'Alexandre (2), mais plus vraisemblablement très-longtemps après lui, dans la période des Séleucides (3), ou même d'Antiochus Épiphane (4). On met partout en avant, pour soutenir la première opinion, la table généalogique de Zorobabel (5). Mais cette table, dont l'authenticité a été contestée par plusieurs savants anciens et modernes (6), ne va évidemment qu'à deux générations au delà de Zorobabel et nomme encore des petits-fils de ce dernier ; puis, au verset 21, elle cite des familles dont elle ne donne pas la généa-

(1) I *Paral.*, 3, 19-21.
(2) Cf. Carpzov, *Introductio ad libros canonicos*, I, 286.
(3) *Revue théol.*, ann. 1831, p. 285.
(4) Berthold, *Introd.*, III, 986.
(5) Gramberg, *les Paralipomènes examinés d'après leur caractère et leur authenticité historique*, p. 224.
(6) I *Par.*, 3, 19-24.
(7) Cf. Keil, *Essai apologétique sur les Paralipomènes*, p. 45.

logie, de sorte qu'on ne peut pas même soutenir avec certitude qu'elle descende jusqu'au temps d'Esdras. D'autres raisons qu'on allègue pour rejeter la rédaction des Paralipomènes encore plus loin ne sont pas plus solides. Ces raisons ne permettraient pas de conclure un temps postérieur non-seulement à l'exil, mais même à Esdras. Telles sont les raisons de ceux qui objectent la mention de *Satan* faite par les Paralipomènes, la prétendue *haine* qu'ils dénotent contre Israël, l'*esprit lévitique* qui les anime, les *jeûnes* dont ils parlent.

Or, 1° le Pentateuque cite déjà, sous le nom de נָחָשׁ (1) et de עֲזָאזֵל (2), un mauvais esprit, comme celui dont parlent les Paralipomènes sous le nom de Satan, et il apparaît même déjà sous ce nom de Satan dans le livre de Job, 1, 6, et dans le second livre des Rois, 19, 23, et l'on sait que tous ces livres sont d'un temps antérieur à l'exil.

2° Quant à la soi-disante haine du chroniqueur contre Israël, elle n'est pas aussi remarquable dans ce livre que le prétendent les critiques; la mauvaise disposition qu'il manifeste de temps à autre contre le schisme et l'idolâtrie d'Israël lui est commune avec les prophètes antérieurs à l'exil, qui souvent parlent plus amèrement, plus durement encore contre Israël.

3° L'esprit lévitique du livre ne prouve pas davantage une origine antérieure à la captivité, car on remarque déjà cet esprit dans le Pentateuque et le livre de Josué, par conséquent précisément dans les livres les plus anciens du canon hébreu.

4° Enfin le jeûne cité dans le livre II, 20, 3, par lequel le roi Josaphat demande grâce au Seigneur pour lui et son peuple, n'est pas un jeûne tel qu'il fut usité du temps d'Antiochus Épiphane (1), mais un jeûne tel qu'il était déjà pratiqué du temps de David, suivant les propres paroles de ce roi (2).

Les autres motifs avancés pour soutenir cette origine tardive des Paralipomènes prouvent tout au plus, et pas toujours, une époque postérieure à l'exil. Tels sont les motifs tirés de l'orthographe et du style, des prétendus mythes, de la mention faite des soixante-dix années d'exil, de la citation des dariques, des prétendues variantes provenant de l'écriture quadrangulaire, et de la place qu'occupe le livre dans le canon.

1° L'*orthographe*, qui porte surtout sur ce qu'on appelle la *scriptio plena*, appartient plutôt au rédacteur qu'à son temps en général; mais, quand elle appartiendrait à ce temps, elle s'expliquerait parfaitement à une époque où la langue hébraïque cessait d'être populaire. Or ce fut évidemment vers la fin de l'exil, quand même le changement de langage ne se serait opéré, comme il est probable, qu'insensiblement (3).

2° Il en est de même du *style* chaldaïsant, qui se remarque aussi bien dans les prophéties de Jérémie que dans les Paralipomènes, quoique ces prophéties soient la plupart antérieures à l'exil, et ce style est d'autant moins étonnant, dans un livre né immédiatement après l'exil, que, du temps d'Israël, des Juifs lettrés comprenaient déjà la langue chaldéenne (4).

3° Les *mythes*, en supposant qu'ils existent dans les Paralipomènes, ne sont pas une preuve, puisqu'il fut toujours loisible à un fourbe, non-seulement du temps des Séleucides et des Machabées, mais de toute autre époque, de défigurer

(1) *Gen.*, 3, 1 sq.
(2) *Lévit.*, 16, 8 sq.
(3) Cf. *Revue trim.*, ann. 1831, p. 271.

(1) Gramberg, l. c., p. 16.
(2) II *Rois*, 12, 22.
(3) Zunz, *Culte des Juifs*, p. 7.
(4) *Is.*, 36, 11.

l'histoire et d'y introduire les produits de son imagination. Mais ces prétendus récits mythiques n'existent pas, comme nous le montrerons.

4° Quant à la *durée de l'exil*, on pouvait aussi bien la déterminer immédiatement après cet exil que quelques centaines d'années après, et l'on pouvait se tromper dans le premier cas comme dans le dernier, si, par hasard, la donnée de soixante-dix ans devait être erronée. Le prophète Zacharie, immédiatement après l'exil, assigne déjà cette durée de soixante-dix ans (1). Or cette donnée n'est pas une erreur; car, depuis la quatrième année du règne de Joakim, qui vit le commencement de la captivité de Babylone, jusqu'à la première année de Cyrus, il s'écoula précisément soixante-dix ans.

5° Les *dariques* sont une monnaie de Perse, évidemment plus ancienne que Darius Hystaspe, dont le nom n'eut dans l'origine aucun rapport avec דָּרְיָוֶשׁ et ne fut confondu que plus tard avec le mot Δαρεῖος, à cause de la consonnance. Or, depuis la fin de l'exil, la Palestine était une province persane, et elle avait reçu de l'argent de Perse bien avant Esdras (2).

6° Les *variantes* provenant de l'écriture quadrangulaire ne mènent pas plus tard que le temps d'Esdras, car à cette époque l'écriture quadrangulaire était déjà en usage; en outre, un grand nombre de ces variantes doit être attribué non au rédacteur, mais aux copistes postérieurs.

7° Enfin la *dernière place* qu'ils occupent dans le *canon* hébreu ne prouve pas le moins du monde qu'ils soient nés après Esdras, car l'ordre dans lequel se suivent les hagiographes dans le canon hébreu n'est pas chronologique; et quand il le serait, et que la place assignée aux Paralipomènes indiquerait qu'ils sont l'ouvrage le plus récent de ce canon, ce ne serait pas encore une preuve qu'ils sont postérieurs à Esdras, puisque le canon hébreu était déjà clos au temps d'Esdras.

(1) 1, 12; 7, 5.
(2) *Esdr.*, 6, 8.

Un seul point pourrait mener à un temps postérieur à Esdras, savoir que l'auteur des Paralipomènes (1) aurait défiguré un document du temps de Néhémie (2); mais, dans le fait, ce document n'est pas défiguré, car le document des Paralipomènes est tout autre que celui de Néhémie et en est complétement indépendant : celui-là se rapporte à des affaires antérieures à l'exil (3); celui-ci, à des affaires postérieures à cette époque (4).

Par conséquent rien ne contredit réellement l'antique tradition qui attribue les Paralipomènes au temps d'Esdras. De plus la vérité de cette tradition se démontre également en tant qu'elle désigne Esdras lui-même comme l'*auteur*. En effet Esdras est l'auteur du livre qui porte son nom (5). Or ce livre et les Paralipomènes sont du même auteur; car le commencement du livre d'Esdras se rattache aux derniers versets des Paralipomènes et continue ce que ces versets annoncent et amènent naturellement, d'une façon telle qu'elle ne pouvait provenir que de l'auteur même des Paralipomènes, et qui n'aurait nullement pu se comprendre de tout autre, et notamment d'Esdras, s'il n'avait pas écrit aussi les Paralipomènes (6).

Il importe de constater le rapport des Paralipomènes avec les livres historiques antérieurs de l'Ancien Testament pour juger les sources dont s'est

(1) I *Par.*, 9.
(2) *Néh.*, 11.
(3) V. 2, 19.
(4) V. 20 sq.
(5) *Voy.* ESDRAS.
(6) *Voir* Herbst, *Introd.*, II, 1, p. 175.

servi l'auteur et la foi qui lui est due. En effet il se trouve dans les Paralipomènes une foule de données et de détails qui se rencontrent déjà dans les autres livres historiques de l'Ancien Testament. Ce n'est pas, toutefois, le cas pour les tables généalogiques. Le chapitre I[er] seulement, depuis le 1[er] verset jusqu'au verset 2 du chapitre II, peut être considéré avec certitude comme un résumé des généalogies de la Genèse, exprimant d'ailleurs très-rarement le rapport de descendance par les mots ילד, בני, בן, et laissant de côté l'indication de l'âge et les notices historiques se rapportant aux personnages. Quant aux autres tables, on a voulu, mais on n'a pas réussi, démontrer que les unes sont empruntées à des livres antérieurs du canon hébreu (1), que les autres n'ont rien qui les justifie dans les livres antérieurs du canon, et que ce sont des additions arbitraires et de pures inventions de l'auteur (2). La *partie* proprement *historique* des Paralipomènes se rattache surtout aux livres des Rois; plus de quarante passages plus ou moins étendus sont communs aux Paralipomènes et aux livres des Rois (3). Cependant ces passages, malgré leur ressemblance littérale très-fréquente avec les données antérieures, en diffèrent au point de vue de la philologie et des faits.

Ces différences philologiques sont :

1° Des différences d'orthographe, comme quand les Paralipomènes emploient la *scriptio plena* pour la *scriptio defectiva* antérieure, par exemple דָּוִיד (4) pour דוד (5), ou l'orthographe chaldaïsante, par exemple הֵיךְ (6) pour אֵיךְ (1), ou הֲדֹרָם (2) pour אֲדֹרָם (3);

2° Des différences grammaticales, comme l'orthographe régulière pour l'orthographe irrégulière ou inexacte des livres antérieurs, par exemple סוֹבֵב (4) pour סָבִיב (5); des formes récentes, par exemple מַלְכוּת (6) pour l'ancienne forme מַמְלָכָה (7), ou des modes de construction postérieurs, comme le rejet de l'*infinitif absolu* dans certains cas, et, en revanche, l'admission du pronom personnel avec l'infinitif; l'usage fréquent des prépositions là où les livres antérieurs mettent simplement l'accusatif;

3° Des différences exégétiques, comme l'usage d'expressions récentes et vulgaires en place d'expressions anciennes tombées en désuétude, par exemple ספר (8) pour פקד (9); des noms de lieux géographiques usités en place des noms hors d'usage, par exemple אַבֵל מַיִם (10) pour אָבֵל בֵּית־מַעֲכָה (11), גֶּזֶר (12) pour גּוֹב (13), ou des expressions précises en place d'expressions vagues et équivoques, par exemple וְלֹא אָבָה (14) pour וַיִּרָא (15), etc.

Quelques-unes de ces différences peuvent bien être aussi le résultat de l'erreur et de l'inintelligence des copistes postérieurs.

(1) Cf. Keil, l. c., p. 163.
(2) Gramberg, *les Paralip.*, p. 53, 55, 68, 69.
(3) Voir *Revue trim.*, 1831, p. 210. De Wette, *Introd.*, p. 267.
(4) I *Par.*, 2, 15; 3, 1.
(5) *Ruth*, 4, 17, 22. I *Rois*, 16, 13.
(6) I *Par.*, 13, 12.

(1) II *Rois*, 6, 9.
(2) II *Par.*, 10, 18.
(3) III *Rois*, 12, 18.
(4) II *Par.*, 21, 9.
(5) IV *Rois*, 8, 21.
(6) I *Par.*, 14, 2.
(7) II *Rois*, 5, 12; 7, 12.
(8) I *Par.*, 21, 2.
(9) II *Rois*, 24, 2.
(10) II *Par.*, 16, 4.
(11) III *Rois*, 15, 20.
(12) I *Par.*, 20, 4.
(13) II *Rois*, 21, 18.
(14) I *Par.*, 19, 19.
(15) II *Rois*, 10, 19. Cf. Movers, *Recherches critiques sur les Paralip.*, p. 200-211.

Les *différences de fait* consistent en ce que les Paralipomènes racontent les faits tantôt plus brièvement, tantôt plus longuement, tantôt dans un autre ordre que les autres livres de la Bible. Ainsi, par exemple, le livre des Paralipomènes laisse de côté des expressions isolées qui peuvent être négligées sans nuire à la clarté,, et par exemple, au lieu de הַמּוֹרִים אֲנָשִׁים בַּקֶּשֶׁת (1), dit simplement הַמּוֹרִים בַּקֶּשֶׁת (2); ou bien il omet des circonstances accessoires, ne dit que la chose principale, et ne nomme pas les localités dans certains cas, ce qui rend parfois le récit inexact; ou bien encore il passe sous silence des faits qui seraient un blâme pour des personnages d'ailleurs considérés, comme l'adultère de David, l'idolâtrie de Salomon, etc. En outre le livre des Paralipomènes omet complétement certains faits qui se trouvent dans les livres anciens et qu'on s'attend à y retrouver, comme par exemple les détails concernant les guerres de David avec les Philistins (3), le psaume qu'il chante en actions de grâce (4), les fonctionnaires de Salomon, sa magnificence royale, sa sagesse (5).

Enfin il omet entièrement l'histoire du royaume d'Israël, en tant que celle-ci ne touche pas nécessairement à celle du royaume de Juda. D'un autre côté ce livre renferme beaucoup de choses qu'on ne rencontre pas dans les autres livres historiques. Ainsi il ajoute souvent des mots ou des expressions qui servent à la clarté, et il dit par exemple, au lieu de וַיִּשְׁלַח עֻזָּה אֶל־אֲרוֹן יָדוֹ (6), bien plus clairement : וַיִּשְׁלַח עֻזָּא אֶת־יָדוֹ לֶאֱחֹז אֶת־הָאָרוֹן (7).

(1) I *Rois*, 31, 3.
(2) I *Par.*, 10, 3.
(3) II *Rois*, 21, 15-22.
(4) *Ib.*, 22.
(5) III *Rois*, 4, 1-5, 14.
(6) II *Rois*, 6, 6.
(7) I *Par.*, 13, 9.

En outre il complète les récits antérieurs par des propositions entières et de nouvelles données essentielles; ainsi il indique la grandeur de l'Égyptien tué par Banaïas (1), décrit l'estrade où se tenait Salomon pour prier lors de la dédicace du temple (2); il ajoute des réflexions pratiques aux faits racontés par les livres de l'Ancien Testament, par exemple sur les causes de la fin malheureuse de Saül (3), de la sédition soulevée contre Amazias (4).

Enfin il donne des détails explicites qui ne se trouvent pas ailleurs dans la Bible, qui remplissent parfois des lacunes notables de l'histoire juive, comme, par exemple, les détails sur les chars de guerre et la cavalerie de Salomon et ses grandes richesses (5), ceux qui concernent la classification des lévites servant dans le temple ordonnée par David (6).

De tout cela il résulte dans tous les cas que l'auteur des Paralipomènes, outre les livres connus et souvent cités, puisa dans des sources écrites qui ne se trouvent pas dans le canon hébraïque, et qu'il s'en servit tantôt en les rapportant textuellement, tantôt en se les appropriant à sa manière. Il répond lui-même, en diverses circonstances, partiellement à la question que font naître ces *sources*.

Il n'en dit rien quant aux tables généalogiques, et nous ne connaissons la source de ces tables que pour une petite portion tirée de la Genèse; mais, quant au reste de l'histoire, l'auteur cite souvent ses sources. On a demandé s'il avait connu les quatre livres des Rois et s'en était servi : les uns ont répondu oui, les autres non. Les motifs allégués

(1) I *Par.*, 11, 23. Cf. II *Rois*, 23, 21.
(2) II *Par.*, 6, 13. Cf. III *Rois*, 8, 22.
(3) I *Par.*, 10, 13.
(4) II *Par.*, 25, 27.
(5) *Ibid.*, 1, 14-17.
(6) I *Par.*, 23 et 24.

par Keil (1) et Hävernick (2) pour la négative ne sont nullement probants, quoique ces deux savants se soient appliqués à donner cette démonstration (3). L'auteur des Paralipomènes, surtout si c'est Esdras, a dû connaître les livres des Rois, car ils étaient répandus longtemps avant lui (4). S'il les a connus il s'en est certainement servi, puisqu'il a soin de mettre à profit tous les ouvrages historiques antérieurs qu'il peut introduire dans son travail, comme le prouvent les nombreux renvois qu'il fait à ces livres, qui devaient singulièrement faciliter son œuvre. Il est vrai qu'il ne cite pas formellement les livres des Rois comme lui servant de source; mais cela s'explique par cela que, là où il s'en sert, il copie textuellement ce dont il a besoin, et par conséquent n'a plus de raison d'y renvoyer, puisque ces renvois n'ont jamais pour but que de nommer les écrits dans lesquels on peut trouver d'une manière plus explicite ce qu'il rapporte luimême plus brièvement. Par conséquent nous devons considérer les quatre livres des Rois comme une des sources principales de l'auteur, mais non pas, ainsi que le pense Gramberg, comme la seule, puisque le contraire ressort incontestablement de chaque chapitre des Paralipomènes. Pour l'histoire de David l'auteur nomme parmi ses sources les *Annales* du règne de David (דִּבְרֵי הַיָּמִים) (5), les *Paroles* de Samuel, de Nathan et de Gad (דִּבְרֵי גָד) (6), et on doit sans aucun doute entendre par là les discours prophétiques de ces hommes de Dieu, renfermant de nombreux détails historiques. Pour l'histoire de Salomon il nomme les *Paroles* de Nathan, דִּבְרֵי, les *Prophéties* d'Ahias et l'*Histoire* d'Addo (1), qui doivent avoir été des livres prophétiques comme ceux que nous venons d'indiquer. Les mots mêmes par lesquels l'auteur cite ses sources et la teneur présupposée des écrits qu'il cite démentent l'hypothèse de ceux qui pensent que l'auteur entend les deux premiers livres des Rois par les mots : « Paroles de Salomon (2), » et l'histoire de Salomon renfermée dans le troisième livre des Rois par ceux-ci : « Paroles de Nathan (3). » Pour l'histoire postérieure au schisme d'Israël l'auteur cite souvent un *livre des rois de Juda et d'Israël* (4), puis un *livre* (סֵפֶר) *ou des paroles* (דִּבְרֵי) *des rois d'Israël* (5), de plus un *commentaire* (midrasch) *du livre des Rois* (6), *un midrasch du prophète Addo* (7), *les paroles du prophète Sémaïas et du voyant Addo* (8), *l'histoire de Jéhu, fils d'Hanani* (9), *les paroles d'Hotaï* (10), enfin l'*histoire d'Ozias écrite par le prophète Isaïe* (11) *et la vision d'Isaïe le prophète* (12).

On a prétendu expliquer ces diverses citations en disant qu'elles sont toutes tirées des livres des Rois appartenant au canon des Hébreux, et citées tantôt sous leur titre général, tantôt sous celui de quelques-uns de ses principaux chapitres, et que l'auteur des Paralipomènes n'a puisé qu'à cette source unique,

(1) *Essai apologét.*, p. 206
(2) *Introd.*, t. II, p. I, p. 201.
(3) Cf. Herbst, l. c., p. 189.
(4) *Voy.* LIVRES DES ROIS.
(5) I *Par.*, 27, 24.
(6) *Ib.*, 29, 29.

(1) II *Par.*, 9, 29.
(2) I *Par.*, 29, 29.
(3) II *Par.*, 9, 29.
(4) *Ib.*, 15, 11; 15, 26; 27, 7; 23, 26; 32, 32; 35, 27; 36, 8.
(5) *Ib.*, 20, 34; 33, 18.
(6) *Ib.*, 24, 27.
(7) *Ib.*, 16, 20.
(8) *Ib.*, 12, 15.
(9) *Ib.*, 20, 34.
(10) *Ib.*, 33, 19.
(11) *Ib.*, 26, 22.
(12) *Ib.*, 32, 32.

sauf un autre livre analogue, également intitulé livre des Rois (1). Mais le livre des Rois de Juda et d'Israël, qui est si souvent cité par le chroniqueur, ne peut être identique avec les livres des Rois du canon, puisque celui-là suppose connus des faits qui ne se trouvent pas dans ceux-ci. Il ne peut pas être identique non plus avec les *Annales du royaume de Juda et d'Israël*, puisqu'il est encore cité pour une époque où le royaume d'Israël n'existait plus, à laquelle, par conséquent, on ne pouvait plus écrire ses annales, et que le titre de ces annales est constant, דִּבְרֵי הַיָּמִים גֹּד, et n'a certainement pas été changé par le chroniqueur. Il faut donc voir dans ce livre des Rois un ouvrage assez explicite, tiré des annales du royaume, qui embrassait, comme les livres des Rois, l'histoire des deux royaumes. C'est cet ouvrage qui est compris sous le titre de *Livre des rois d'Israël* (Israël dans le sens le plus large) et de *Midrasch du livre des Rois*, le mot *midrasch* indiquant la manière dont l'auteur a traité la matière.

Les autres écrits cités par le chroniqueur doivent, d'après les titres et le contenu que l'auteur suppose, avoir été des ouvrages particuliers, différents du livre des Rois que nous venons d'indiquer et des livres des Rois du canon hébraïque, écrits dont nous ne savons pas autre chose que ce que l'auteur des Paralipomènes lui-même en dit. C'est à tort qu'on fait difficulté d'admettre le grand nombre d'écrits que, d'après cela, le chroniqueur a dû connaître et mettre à profit; car ce nombre n'est pas précisément très-considérable et ne devrait pas étonner quand il le serait davantage, attendu que l'auteur de la Sagesse avait dit depuis longtemps « qu'il n'y avait pas de fin à multiplier les livres (1). » Nous avons marqué plus haut la manière dont le chroniqueur a mis à profit ces différents ouvrages, et il semblerait qu'il ne devrait plus rester de doute sur l'*authenticité* de son livre.

(1) Movers, l. c., p. 173.

Néanmoins elle a encore été attaquée vivement, dans les temps modernes, par Gramberg (2) et par de Wette (3), qui ont déclaré incertaine ou complétement fabuleuse la majeure partie des récits du chroniqueur, en tant qu'ils s'écartent des livres antérieurs.

Dans la sixième édition de son Introduction au Nouveau Testament (4) de Wette élève toute une série d'objections contre le chroniqueur, qu'il accuse : 1° d'inexactitude; 2° de négligence; 3° de falsification préméditée et fondée sur l'esprit de parti.

Il serait trop long d'entrer dans la réfutation de ces objections, qui portent sur une multitude fatigante de petits détails, et nous serons obligé de nous contenter d'en citer quelques exemples.

1° Les inexactitudes qu'on reproche au chroniqueur ne retombent pas même à sa charge; ainsi de Wette dit qu'en posant le chapitre 14 du livre Ier des Paralipomènes avant le chapitre 15 il semble faire entendre que David bâtit des maisons en trois mois; mais, d'abord, il n'y a pas une syllabe du texte qui indique que David ait bâti des maisons dans Jérusalem (5) seulement après avoir transporté l'arche d'alliance dans la maison d'Obed-Édom, et que ces maisons étaient terminées lorsque le tabernacle fut dressé pour recevoir l'arche; ensuite cela ne prouve rien contre l'authenticité de son récit, pas plus que l'oubli qu'il fait du

(1) Sag., 12, 12.
(2) *Les Paralipomènes*, etc., etc.
(3) *Introduction*, etc.
(4) P. 271-278.
(5) I *Par.*, 15, 1.

nom de la vallée dans laquelle les Philistins se répandirent (1) ou de l'endroit où les Syriens campèrent (2). Car le récit d'un événement, lors même qu'on omet d'indiquer le lieu où il s'est passé, n'est pas, par ce fait seul, moins certain et moins digne de foi que le récit qui donne en même temps le nom de la localité.

2° Les négligences que de Wette relève ne prouvent pas davantage contre l'authenticité du chroniqueur ; ainsi il lui reproche, par exemple, d'avoir mis חָרָשֵׁי קִיר (3) pour חָרָשֵׁי אֶבֶן קִיר (4) et מָצָא (5) pour מָצָא אֶת־לִבּוֹ (6) ; mais les deux passages sont parfaitement intelligibles et disent tout à fait la même chose que les passages parallèles du second livre des Rois, outre que l'omission de אֶבֶן et de אֶת־לִבּוֹ peut être attribuée au copiste.

3° Quant aux falsifications faites avec intention, de Wette signale :

a. Des altérations et des additions dogmatiques et mythologiques. A cet égard il ne mentionne que deux passages, savoir : le châtiment infligé à David à la suite du dénombrement du peuple (7) et les quelques lignes relatives à l'ambassade des princes de Babylone envoyée à Ézéchias (8). Dans le premier passage, en effet, le récit renferme un peu plus de merveilles que le livre des Rois (9) ; mais, au fond, le récit est le même dans les deux endroits, et on ne voit dans celui du chroniqueur absolument rien de particulier, ni au point de vue dogmatique, ni sous le rapport mythologique (1).

b. Des altérations fondées sur sa prédilection pour le culte lévitique et la tribu de Lévi.

Or ces prétendus additions et enjolivements ne sont que le simple complément des anciens récits et ont un caractère de vérité historique incontestable. Que lors de la dédicace du temple de Salomon les lévites aient fait de la musique (2), qu'après la chute de la reine Athalie le culte des idoles ait été aboli (3), etc., etc., ce sont des faits qu'il faudrait admettre, même quand les Paralipomènes n'en auraient rien dit.

L'autorité du chroniqueur n'est pas plus ébranlée quand il laisse de côté ou adoucit quelques détails pénibles concernant le culte des idoles que lorsqu'il complète le récit dans d'autres endroits. S'il ne dit que quelques mots (et on lui en fait un grand crime) sur l'idolâtrie au temps de Roboam (4), s'il ne parle pas de l'idolâtrie sous le règne d'Abias et de Joas (5), s'il indique seulement le culte des hauts lieux sous Amazias (6) et n'en dit rien sous Ozias (7), etc., etc., il ne falsifie nullement l'histoire par là. Quant à une donnée réellement fausse, elle n'existe dans aucun des exemples mis en avant. Il en est de même des contradictions dans lesquelles il serait tombé en faveur des lévites ; elles n'existent pas. Quand il dit que les rois Asa et Josaphat ont aboli les sacrifices des hauts lieux (8), tout en remarquant que sous leur règne il y eut encore quelques

(1) I *Par.*, 14, 13. Cf. II *Rois*, 5, 22.
(2) I *Par.*, 19, 17. Cf. II *Rois*, 10, 7.
(3) I *Par.*, 14, 1.
(4) II *Rois*, 5, 11.
(5) I *Par.*, 17, 25.
(6) II *Rois*, 7, 27.
(7) I *Par.*, 25, 1 sq.
(8) II *Par.*, 32, 31.
(9) II *Rois*, 24.

(1) *Voir* Herbst, *Introd.*, l. c.
(2) II *Par.*, 5, 1-13.
(3) *Ib.*, 23, 17-20.
(4) *Ib.*, 12, 1.
(5) *Ib.*, 13, 2 ; 24, 2 sq.
(6) *Ib.*, 25, 2.
(7) *Ib.*, 26, 4.
(8) *Ib.*, 14, 2, 5 ; 17, 6.

hauts lieux en Israël (1), il n'y a pas là de contradiction; il rapporte d'une part ce qu'ont fait les deux rois, et d'autre part la manière dont le peuple répondit à leur initiative. Les rois abolirent autant qu'ils le purent les hauts lieux; le peuple en conserva autant qu'il lui fut possible; et ainsi, malgré les ordres et les actes des deux rois, les hauts lieux ne furent pas détruits partout en Israël.

Enfin les diverses altérations que de Wette trouve dans les détails donnés sur les lévites ne sont pas, dans tous les cas, des falsifications historiques. Quand le chroniqueur (2) raconte plus en détail la translation de l'arche d'alliance et fait ressortir, plus que les livres des Rois (3), la part prise par les prêtres et les lévites dans cette circonstance, les détails qu'il donne sont tels qu'on les supposerait s'il ne les avait pas racontés, et, dans tous les cas, on n'a jamais pu établir qu'aucun de ces détails fût faux ou contraire à l'histoire. Il en est de même de toutes les autres altérations de ce genre (4).

c. Des omissions, altérations ou additions, en faveur des rois fidèles au culte de Dieu.

Si le chroniqueur ne parle pas des concubines de David (5), il est évident qu'il ne nie point par ce silence ce que les passages parallèles des livres des Rois (6) en disent. De même son silence ne nie pas ce que le livre des Rois (7) rapporte de la dureté de David à l'égard des Moabites et des Ammonites. Du reste, quant à ce dernier point, il ne garde pas même complétement le silence, car il résume brièvement tout ce que raconte le document plus ancien. Il en est de même des autres incriminations à cet égard (1). On signale comme une altération favorable à David un seul passage (2) où il est dit que ce roi brûla les idoles des Philistins, tandis que le livre des Rois (3) dit qu'il les emporta. Le chroniqueur indique le mode par lequel David fit disparaître les idoles, et c'est là ce qu'on appelle une altération apologétique!! On cite, comme additions faites dans le même sens, le compte rendu de la sépulture d'Ézéchias (4) et du deuil qui suivit la mort de Josias (5); mais il n'y a pas la moindre trace d'altération historique dans tout cela, et le récit du chroniqueur n'existerait pas qu'on serait obligé de se représenter les choses à peu près telles qu'il les raconte.

d. Des altérations par haine contre Israël.

On prétend que cette haine se révèle dans la contradiction qu'on remarque entre II Paral., 20, 35 sq., et III Rois, 22, 49 sq. Or cette contradiction n'existe pas plus que le moindre vestige de haine contre Israël (6).

Tandis que les motifs allégués contre la véracité et l'authenticité des Paralipomènes sont sans force, ce qui parle d'abord en faveur de cette authenticité, c'est précisément l'usage fait par l'auteur, comme nous l'avons vu plus haut, de sources authentiques, de documents certains et contemporains des événements racontés. On a, il est vrai, allégué aussi des motifs de suspecter les Paralipomènes sous ce rapport; on leur a reproché des invraisemblances, des exagérations, des contradictions, qui retomberaient sur les sources. Nous sommes obligé, pour abréger, de nous en

(1) II *Par.*, 15, 17; 20, 33.
(2) I *Par.*, 13-16.
(3) II *Rois*, 6.
(4) Cf. Herbst, l. c., p. 211, 216.
(5) I *Par.*, 14, 3.
(6) II *Rois*, 5, 13.
(7) *Ib.*, 12, 31.

(1) Cf. Herbst, l. c., p. 217.
(2) I *Par.*, 14, 12.
(3) II *Rois*, 5, 21.
(4) II *Par.*, 32, 33.
(5) *Ib.*, 35, 24 sq.
(6) Herbst, l. c., p. 218 sq.

tenir à cette unique observation que ces reproches sont tout aussi peu fondés que ceux que nous venons de discuter, et de renvoyer le lecteur qui voudrait connaître les motifs spéciaux de ce jugement à l'Introduction de Herbst (1). Une preuve capitale de l'authenticité des Paralipomènes, c'est cette circonstance que toute une série de données qui lui sont propres, qui manquent dans les quatre livres des Rois, est confirmée par d'autres livres de la Bible. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, la conquête du pays des Agaréniens (2) est confirmée par le Psaume 82, 6, et indiquée par le livre des Rois II, 8, 3. La donnée suivant laquelle cinq cents membres de la tribu de Siméon chassèrent les Amalécites du mont Séir et s'établirent à leur place (3) est exacte, comme l'a démontré Hitzig (4). Les tribus de Ruben, de Gad et de Manassé, furent en effet enlevées par Phul (4); car, d'après le livre des Rois (5), Phul assura le trône au roi Manahem en affaiblissant les tribus transjordaniques qui lui étaient hostiles (6). Les Paralipomènes (7), contrairement au livre des Rois (8), désignent la victoire de David dans la vallée des Salines comme une victoire remportée sur les Iduméens. Or cette donnée est confirmée par le Psaume 59, 9, et le mot אֲרָם du livre II des Rois, 8, 13, est une erreur, en place de אֱדֹם. Le récit que font les Paralipomènes de la bataille livrée par Josias à Pharaon-Nécho et de la mort du premier (9), beaucoup plus explicite que celui des Rois (1), est exact, comme l'a démontré Movers (2).

(1) L. c., p. 220-228.
(2) I *Par.*, 5, 18-22.
(3) *Ib.*, 4, 42 sq.
(4) *Annuaires théologiques de Zeller*, 1844, cah. 2, p. 296.
(5) I *Par.*, 5, 26.
(6) II *Rois*, 15, 16, 19, 25.
(7) I *Par.*, 18, 13.
(8) II *Rois*, 8. 13.
(9) II *Par.*, 35, 20-26.

Ainsi l'exactitude d'une foule de détails donnés par les Paralipomènes, et que les adversaires de l'authenticité de ce livre ont regardés longtemps comme infidèles, étant parfaitement constatée, on en peut conclure qu'il en est de même de beaucoup d'autres données des Paralipomènes, dont, toutefois, on ne peut pas aussi clairement démontrer l'authenticité.

On peut se servir, comme moyens d'exégèse, en étudiant les Paralipomènes, surtout des *Quæstiones in Paralipomena* de Théodoret; — des *Quæstiones seu Traditiones Hebraicæ* de S. Jérôme; — des *Commentaires* de Malvenda, Tostat, Sérarius et Bonfrère; — enfin des monographies modernes et des explications contenues dans les Introductions à l'étude des Livres saints, que nous avons citées à plusieurs reprises. WELTE.

PARALLÉLISME DES MEMBRES. *Voyez* POÉSIE HÉBRAÏQUE.

PARALLÉLISME BIBLIQUE. On entend par là des passages de la Bible qui renferment un sens analogue. C'est cette analogie qu'on nomme parallélisme.

L'analogie réside tantôt dans l'expression, tantôt dans le sens du texte, d'où la distinction entre le parallélisme littéral et le parallélisme réel. Le premier résulte de l'analogie des expressions, des termes, et entraîne ainsi celle du sens; le second se rapporte directement au sens proprement dit.

Mais comme la Bible renferme une foule de passages où la même pensée est exprimée par les mêmes paroles, les deux analogies se rencontrent souvent ensemble.

Quel est le juste usage qu'on peut

(1) IV *Rois*, 23, 29.
(2) L. c., p. 139. Cf., sur d'autres passages, Herbst, l. c., p. 229 sq.

faire des passages parallèles, et dans quelles limites l'exégèse doit-elle se tenir en les interprétant?

A. Considérons d'abord les passages parallèles du même auteur.

Quoique en général il arrive souvent qu'un auteur change de style et d'opinion, il est très-rare que les écrivains de la Bible modifient leur style, et, quant aux changements d'opinion sur les matières mêmes de la Révélation [les pensées particulières sur des circonstances qui concernent l'auteur (1) n'appartiennent pas à cette catégorie], nous ne pouvons, en aucune façon, nous en inquiéter lorsqu'il s'agit d'un auteur inspiré, vu que l'assistance du Saint-Esprit nous garantit que l'auteur est resté fidèle à la vérité, même dans le cas où il semble modifier sa pensée.

Mais il peut se faire que, revenant à plusieurs reprises sur le même sujet, il s'exprime plus clairement, plus nettement, plus explicitement dans un cas que dans un autre, de telle sorte qu'un passage puisse servir d'éclaircissement à l'autre.

B. On peut comparer aussi divers auteurs dans un même but, surtout quand ces auteurs se rapprochent par les circonstances, par les temps, les lieux, la culture intellectuelle, les tendances morales, et on sait quelles notables différences ces diverses circonstances peuvent déterminer dans les auteurs écrivant dans une même langue, comme on le voit, par exemple, chez les Grecs. Mais dans les livres de la Bible, écrits soit en hébreu, soit en grec (il n'y a que de petites portions écrites en chaldéen), on ne trouve pas de ces différences, et l'exégète peut sûrement se servir des passages parallèles de plusieurs auteurs, pourvu qu'il ait soin de comparer autant que possible les auteurs qui sont les plus rapprochés les uns des autres, et qu'il ne néglige pas les particularités, peu nombreuses d'ailleurs, qui appartiennent à chacun.

On peut aussi avoir égard au parallélisme réel ou à celui des faits. On ne doit pas, en général, attribuer à un auteur les pensées d'un autre écrivain. Mais, lorsque plusieurs narrateurs dignes de foi racontent le même événement, lorsque plusieurs témoins sûrs nous ont légué, sur une même doctrine, des documents écrits, on ne peut raisonnablement s'opposer à ce que l'exégète se serve, pour expliquer un passage obscur et vague, du texte d'un second auteur qui parle plus clairement, et qu'il prenne dans celui-ci ce qui est nécessaire pour faire comprendre celui-là. Il n'attribue nullement, dans ce cas, à l'auteur commenté ce qu'il n'a pas voulu dire; seulement il emploie un moyen de comprendre mieux et plus facilement l'auteur qu'il étudie, ou de trouver, dans un passage analogue d'un second auteur, la confirmation d'un sens découvert dans un premier, ou encore un motif d'examiner plus à fond et de constater plus exactement ce qu'il a cru comprendre d'abord.

Il faut, dans ce cas, outre les précautions déjà indiquées, observer les règles suivantes.

1° Il faut examiner non-seulement si les passages sont parallèles quant au sens principal, mais encore de quelle manière ils se rapportent l'un à l'autre dans le détail et dans leurs éléments spéciaux. Ainsi la parabole de S. Matthieu (1) s'accorde avec celle de S. Luc (2) quant au fait principal, quoiqu'il y ait une différence notable dans le sens des deux auteurs.

2° En appliquant le principe qu'il

(1) Par exemple, I *Cor.*, 16, 5, 6. Cf. II *Cor.*, 1, 16.

(1) 25, 15-30.
(2) 19, 12-27.

faut interpréter le passage le plus obscur par celui qui est plus clair, on doit toujours s'en tenir au passage qui est le plus clair au point de vue exégétique, c'est-à-dire à celui dont le sens est confirmé par les moyens herméneutiques ordinaires.

3. Quelque utile que soit la comparaison des passages parallèles pour l'interprétation de l'Écriture, le parallélisme n'est toutefois qu'un des moyens de juger le sens; il faut, par conséquent, qu'il soit toujours joint à d'autres preuves de critique herméneutique.

Les moyens de trouver les passages parallèles sont :

1° Pour le parallélisme littéral, outre la lecture assidue, l'usage de bons lexiques et de bonnes concordances (1);

2° Pour le parallélisme réel, la lecture et l'usage des lexiques ou des dictionnaires de faits. D'ailleurs, dans les bonnes éditions de la Bible, les passages parallèles sont presque toujours indiqués.

Il faut faire mention aussi du *parallélisme poétique*. On nomme ainsi l'espèce de balancement qui résulte de l'analogie des expressions qui se rencontrent dans les membres divers d'une même proposition composée. On le rencontre surtout dans les parties des saintes Écritures où domine le langage poétique, comme dans les Psaumes, dans Job, dans les Prophètes, dans les livres sapientiaux, tels que les Proverbes. On nomme encore ce parallélisme parallélisme des membres, *parallelismus membrorum*.

Les expressions parallèles se correspondent sous un triple rapport.

1. Souvent elles renferment la même pensée principale, qu'elles expriment en d'autres termes ou présentent sous divers aspects, par exemple Ps. 68, 9, et Ps. 72, 13, 14; Prov., 25, 4, 5.

(1) *Voy.* CONCORDANCES.

2. Souvent les membres forment une antithèse, par exemple I Rois, 2, 4-7; Luc, 1, 52, 53.

3. Parfois l'analogie est exprimée par des mots qui se correspondent comme l'antécédent et le conséquent, ce qui détermine les conditions et ce qui les reçoit, etc., par exemple Ps. 84, 7; Prov., 13, 14; 20, 21; 23, 14.

Ce mode de parler peut être considéré au point de vue de l'esthétique et de l'exégèse. Au point de vue de l'esthétique il donne au discours de la grâce et du charme, et remplace le rhythme, que d'autres langues expriment par le mètre et les strophes. Au point de vue de l'exégèse on trouve souvent, en comparant les expressions synonymes et antithétiques, des indications sur la manière dont les termes de l'un ou de l'autre membre doivent être compris.

Cf. Dr Kohlgruber, *Hermen. bibl.*, § 110, *de Parall. poet.*; R. Lowth, *de Poesi Hebr.* (ed. J.-D. Michaélis, Gött., 1770), *prælect.* XIX; Schegg, *les Psaumes*, Munich, 1845, t. I, introd., § 2.

HOFMANN.

PARAMENTA. On appelle ainsi, dans l'Église, les ornements du prêtre. *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS.

PARANYMPHE, παρανύμφιος. Les paranymphes jouaient autrefois un rôle qui n'était pas sans importance dans les mariages; ils accompagnaient les époux à l'autel, après les avoir surveillés durant le temps des fiançailles (1). On connaît encore le paranymphe en Orient, mais il ne sert plus qu'à rehausser la solennité de la cérémonie, tout comme les matrones et les jeunes filles qui entourent la fiancée. Chez les Grecs, c'était le paranymphe (il n'y en avait qu'un, et c'était un homme) qui,

(1) Cf. *Conc. Carth.*, a. 398, c. 13. August., *Serm.* 293.

lors des fiançailles, échangeait les anneaux des futurs époux et qui tenait la couronne. Goar nomme Dieu le premier des paranymphes, parce qu'il amena Ève à Adam. Le paranymphe lui paraît spécialement destiné à garantir à l'Église la constance, la fidélité et l'affection sincère des époux qu'elle va unir (1).

PARAPHERNAUX (BIENS). On nomme ainsi les biens que la femme mariée possède, outre sa dot (*præter dotem*, παρὰ φέρνην, d'où τὰ παράφερνα), qu'elle les ait possédés avant le mariage ou qu'elle ne les ait acquis que depuis, par exemple par héritage. Suivant le droit commun le mari n'a aucun pouvoir sur ces biens, contre le gré de sa femme (2); mais les législations particulières accordent le plus souvent au mari un droit d'administration et de jouissance sur ces biens. Telle est la disposition, par exemple, des codes saxon et bavarois. Quand on doute si des biens apportés par la femme sont dotaux ou paraphernaux, la présomption est en faveur de ce dernier cas, vu que l'apport d'une dot doit être prouvé. Quand la loi adjuge au mari l'administration et l'usufruit des biens paraphernaux, il est de droit, en outre :

1° Que la femme est et demeure propriétaire réelle des biens paraphernaux ;

2° Que, durant le mariage, c'est le mari qui administre. Ainsi la femme ne peut pas, à l'insu du mari et sans son autorisation, valablement aliéner son bien, qu'elle ait possédé ces biens avant le mariage ou ne les ait acquis que depuis ; de même le mari, n'étant que l'administrateur d'un bien étranger, ne peut se permettre aucune aliénation sans le consentement de sa femme.

3° Comme chef de la famille et administrateur de ses biens, il a l'usufruit des biens paraphernaux, que la femme les ait possédés avant le mariage ou acquis depuis.

4° L'usufruit dure, dans la règle, aussi longtemps que le mariage. Après la dissolution du mariage le motif et le but de l'usufruit s'évanouissent, et dès lors les dispositions communes sur l'usufruit ne sont plus applicables.

5° La femme a, en vertu de ses biens paraphernaux, une hypothèque tacite sur les biens de son mari.

6° Si la femme élève contre son mari, ses héritiers ou un tiers, une demande relative à ses biens paraphernaux, il faut qu'elle prouve l'apport des biens paraphernaux comme celui des biens dotaux, et l'exception tirée de ce que ces biens paraphernaux n'ont pas été énumérés est valable, comme elle l'est pour la dot (1).

Ce que le mari acquiert en son nom avec les biens paraphernaux lui appartient, et, si la femme et ses héritiers ont droit à une compensation de l'emploi des biens paraphernaux, ils n'ont pas droit à une subrogation, par cela que la femme est plus favorisée par rapport à sa dot.

Les biens que la femme apporte en mariage avec des droits de propriété exclusifs reposant sur une convention, la présomption leur est défavorable, et, par conséquent, leur existence doit être prouvée. En général la femme n'a pas de garantie par rapport à ces biens. L'argent pour les menus plaisirs, pour le jeu, pour la toilette, les épingles que le mari assigne à sa femme, ont la nature d'un cadeau.

ÉBERL.

PARAPHRASE. La paraphrase biblique est une exposition du sens de l'Écriture dans laquelle on conserve la forme même du discours de l'auteur, en y introduisant ce qui peut servir à

(1) Cf. *Eucholog.*, p. 385, 399.

(2) L. VIII, *Cod. de Pactis convent. sup. dot.* (5, 14).

(1) *Voy.* DOT.

l'expliquer. Comme en traduisant un auteur on le fait parler dans une autre langue que la sienne, dans la paraphrase on lui met dans la bouche les explications nécessaires à l'intelligence de son livre, et on le fait en quelque sorte s'expliquer lui-même en termes plus détaillés, plus explicites. Les développements qu'on admet dans ce cas sont d'une double nature : ou bien l'on ajoute quelque chose à l'expression inintelligible ou difficile du texte, par exemple on répète en termes propres ce qui a été dit métaphoriquement ; ou l'on mêle au discours des notes explicatives, par exemple on dit explicitement ce que l'auteur supposait connu d'avance par ses auditeurs ou ses lecteurs immédiats. De là la différence de la paraphrase et la traduction, qui ne change que la langue.

La paraphrase se distingue des notes explicatives et des commentaires en ce que dans ces deux derniers cas l'explication n'est pas mise dans la bouche même de l'auteur, mais est donnée à part.

Les qualités propres à une bonne paraphrase sont la fidélité, la clarté, la concision et la convenance.

1. La *fidélité* se rapporte autant au fond qu'à la forme du discours; sous le premier rapport elle est absolument indispensable, car celui qui veut s'instruire par la paraphrase exige qu'on lui explique le sens de l'auteur sacré et ne demande pas la pensée particulière de l'exégète. Il faut que celui-ci soit, dans son interprétation, d'autant plus scrupuleux qu'il lui est plus facile de s'écarter du vrai sens de l'Écriture par suite de la liberté qu'il a de choisir ses expressions, liberté qui est propre à ce genre d'interprétation.

Sous le rapport de la forme il est évident que celle-ci ne doit pas s'adapter aussi fidèlement à l'original que la traduction elle-même ; mais le caractère original du discours doit nécessairement être conservé. Il faut par conséquent s'attacher à conserver la simplicité, le naturel du style biblique, accessible à toutes les intelligences. Seulement, là où la clarté pourrait souffrir, la forme du discours peut être modifiée, la clarté étant la première condition du style.

2. Quant à la *clarté* elle doit être proportionnée à l'instruction de ceux auxquels la paraphrase est destinée. Il sera toujours utile, quand la paraphrase sera faite dans une langue vivante, d'avoir égard à l'intelligence des lecteurs les moins cultivés. Le paraphraste peut atteindre ce but de deux manières : tantôt en mettant en place des expressions peu intelligibles des termes plus clairs, tantôt en intercalant ce qui est nécessaire à l'intelligence du texte.

a. Il mettra particulièrement en place des expressions et des tournures de phrases inintelligibles pour la généralité de ses lecteurs, parce qu'elles sont extraordinaires et étrangères, des termes et des tournures connus ; il substituera les termes propres ou une comparaison vulgaire à des expressions métaphoriques.

b. Quand la parole de l'auteur sera vague, le paraphraste, après avoir déterminé soigneusement le vrai sens par les moyens herméneutiques, l'exposera d'une manière claire et précise.

c. Si l'auteur est trop bref et trop serré, et par là même obscur, le paraphraste développera le sens et expliquera la pensée enveloppée dans les paroles de l'auteur.

d. Il cherchera aussi à comprendre d'abord et à faire comprendre à son lecteur, par une addition convenable, la transition obscure d'une pensée à une autre. L'auteur passant souvent sous silence des choses qu'il suppose connues de ses lecteurs contemporains et qui seront suppléées par eux, le para-

phraste aura soin de rechercher et de compléter la pensée de l'écrivain, pour des lecteurs modernes qui ne peuvent plus comprendre comme les anciens, dont leur manière d'être et de vivre est si différente. Il est évident que, pour reconnaître et expliquer ce qui doit être complété, il ne faut recourir qu'à des sources absolument sûres, par conséquent d'abord et autant que possible à la Bible elle-même. Il ne faut pas oublier non plus que maintes notes, qui servent à l'éclaircissement du sens, ne peuvent pas être admises dans le texte même, comme par exemple des données géographiques, des notes sur les rapports des anciens poids et mesures avec les mesures modernes, etc., etc. C'est aussi pour le paraphraste un embarras que de rencontrer un passage qui présente plusieurs sens vraisemblables. Tandis que, dans ce cas, le traducteur peut conserver l'indécision, et le doit, elle n'est guère admissible pour le paraphraste. C'est pourquoi il faudra toujours ajouter à la paraphrase des notes, soit pour donner des explications qui ne peuvent être intercalées dans la paraphrase même, soit pour indiquer un sens différent de celui de la paraphrase et qui s'appuie sur de bons motifs. Ce sera le lieu aussi de noter les passages parallèles.

3. La troisième qualité de la paraphrase est la *concision*, et cette qualité n'est sans doute pas aussi importante que les deux précédentes, quoiqu'elle ne puisse être négligée.

La concision, qui exclut les longues descriptions et les digressions, n'est pas contraire à la clarté, car la surabondance des mots et la longueur des discours rendent presque toujours l'intelligence du sens plus difficile. C'est pourquoi les passages de la Bible qui sont à la portée de toutes les intelligences ne doivent pas être paraphrasés.

4. La *convenance* du style dépend du choix des expressions ajoutées aux locutions simples, nobles et originales du texte. Il faut, par conséquent, s'abstenir de toute espèce d'artifice et d'ornement, de toute redondance inutile, de toute vaine répétition qui n'ajoute rien au sens primitif. D'ailleurs toute addition étrangère au sens de l'auteur serait contraire à la fidélité, première condition de la paraphrase.

Quant à la littérature concernant cette matière, si nous jetons un regard en arrière sur l'antiquité chrétienne, nous voyons que ce mode d'interprétation de la Bible n'a été appliqué qu'à une faible portion des livres saints. On connaissait sans doute la paraphrase dans l'antiquité, les écrits des SS. Pères en présentent des exemples heureux; cependant ils ne s'en servent qu'accidentellement, pour de courts passages, par exemple dans le courant d'une homélie. C'est pourquoi la paraphrase de S. Grégoire le Thaumaturge, Μετάφρασις, sur le livre de l'Ecclésiaste (1), qui se trouve dans l'édition des œuvres de S. Grégoire de Naziance publiée par les Bénédictins de Saint-Maur (2), est un phénomène rare dans le troisième siècle.

Nous devons mentionner aussi deux descriptions poétiques de certaines portions de la Bible, l'une de l'hérétique Apollinaire, *Metaphrasis Psalterii e recens. Sylburg.*, Lugd. Batav., 1696, en vers hexamètres (du quatrième siècle), et l'autre de Nonnus Panopolitanus, *Paraphrasis* (μεταβολή) *Evangelii secundum Joannem*, ed. Franc. Nansio, Lugd. Batav., 1689, également en vers hexamètres. Mais ces deux écrits sont loin de valoir le travail de S. Grégoire.

Au onzième siècle, en plein moyen âge, S. Bruno d'Asti (*Astensis*), évêque

(1) Galland, *Biblioth.*, t. III, p. 367.

(2) *In append.* tom. I, p. 878, et comme *Or.* 53 inter *Opp. S. Greg. Naz.*

de Ségny, écrivit un *Commentaire sur les quatre Évangiles*, Rome, 1775, dans lequel il paraphrase souvent le texte.

Dans les temps modernes nous rencontrons Érasme de Rotterdam, qui publia non-seulement le texte grec du Nouveau Testament avec une version latine et des notes, mais encore une paraphrase également en latin, *Paraphrasis in libros N. T.*, Basil., apud Frob., 1521 sq. La forme en est excellente; le fond est souvent défectueux.

Gaspard Sanctius a ajouté une paraphrase à ses *Commentaires: in Isaiam*, Lugd., 1615; *in Jerem.*, ibid., 1618; *in Ezech. et Danielem*, ibid., 1619; *in Prophetas min.*, ibid., 1621; *in libros Regum et Paralip.*, Antverp., 1624; *in Jobum*, Lugd., 1625; *in Ruth, Esdram*, etc., Lugd., 1628. On loue avec raison ses ouvrages.

Thomas Le Blanc fit un très-long commentaire, en 6 vol. in-fol., sur les Psaumes, qu'il paraphrasa, Lugd., 1665, Colon., 1726. Bernard de Piquigny, Capucin (*Bernardus a Piconio*), publia deux commentaires avec des paraphrases, l'un sous le titre : *Epistolarum B. Pauli Ap. triplex expositio, analysi, paraphrasi, commentario*, Paris, 1703, in-fol. Ce commentaire excellent a été récemment réédité, Vesont. et Par., 1846, en 3 vol. in-12. L'autre, qui a pour matière les Evangiles, ne parut que comme une œuvre posthume, Paris, 1726.

Enfin on peut citer aussi comme paraphraste catholique Dominique de Brentano, qui, vers la fin du siècle dernier, publia le Nouveau Testament, traduit en allemand, avec une paraphrase et des notes ; cet ouvrage a été plusieurs fois réimprimé, avec des améliorations qui, toutefois, laissent encore à désirer sous le rapport de l'exactitude.

Quant à la paraphrase biblique chez les protestants, on peut dire qu'ils n'ont apporté ni zèle ni habileté dans cette espèce de commentaire de l'Écriture. Cependant on aurait dû croire que ceux qui voulaient mettre la Bible dans la main de tout le monde chercheraient à aider l'intelligence populaire par ce mode simple et facile d'interprétation; mais ils pensèrent qu'une simple traduction des Livres saints en langue vulgaire suffirait.

Parmi les exégètes protestants qui ont eu recours à la paraphrase les plus connus sont Semler et Morus, qui écrivirent en latin, et Hess, qui écrivit en allemand. Cramer s'est rendu célèbre par sa paraphrase poétique des Psaumes.

Cf. Kohlgruber, *Herm. bibl.*, § 211 ; Güntner, § 96 ; Ranolder, § 70-72 ; et d'autres herméneutes.

HOFMANN.

PARAPHRASE CHALDAÏQUE. *Voy.* BIBLE (*versions de la*).

PARASCEVE, mot grec qui signifie préparation, *apparatus*, de παρασκευάζειν, préparer. Les Juifs hellénisants appelaient *parasceve* le jour qui précédait immédiatement le samedi ou une fête, parce que, ce jour-là, ils préparaient les aliments nécessaires pour le lendemain. Ainsi παρασκευὴ était pour eux la même chose que ce qui ailleurs est appelé προσάββατον ou προεόρτιον. Les Juifs hébraïsants se servaient de l'expression *ereb sabbat*, ערב שבת, c'est-à-dire *vesperu sabbati*, la *parasceve* ne commençant que vers la 9e heure de la *feria sexta* (notre vendredi), comme on le voit dans un décret de l'empereur Auguste, en vertu duquel, après la 9e heure du vendredi (environ vers 3 heures après midi suivant notre manière de compter), aucun Juif ne pouvait plus être cité en justice, les Juifs ayant, à ce moment, à faire leurs préparatifs pour le sabbat. Les Juifs n'entreprenaient le vendredi ou la veille du sabbat aucun voyage qui ne

pouvait facilement se terminer avant le coucher du soleil.

Le mot παρασκευὴ paraît, dans le sens que nous venons d'indiquer, dans les quatre Évangélistes : Matth., 27, 62; Marc, 15, 42; Luc, 23, 54.

Lorsque S. Jean, 19, 44, cite la *feria sexta*, et remarque qu'en ce jour, à la sixième heure, le Christ fut condamné à mort, il se sert de l'expression : ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, *erat autem parasceve Paschæ;* l'Évangéliste entend par là le jour de la préparation qui précédait le samedi de Pâque, c'est-à-dire le jour où chacun devait se préparer à ce sabbat, sur lequel tombait le jour de Pâque.

S. Jean désigne le même jour au même chapitre, vers. 31, en disant plus longuement: Ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν· ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου; au verset 42 il dit simplement : παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων.

DÜX.

PARASCHEN. *Voyez* DIVISIONS.

PARÉNÈSES, nom qu'on donne aux exhortations qui rentrent dans la classe des sermons de circonstance (1), et qui sont de courtes et simples allocutions dans lesquelles on insiste sur l'accomplissement d'un devoir particulier, ressortant d'une circonstance spéciale, comme une profession de foi, l'entrée des élèves dans un séminaire, l'ordination des théologiens, la présentation d'un nouveau régent dans un établissement d'éducation, un discours avant la confession des élèves d'un petit séminaire; etc. Le but de ces allocutions est de rappeler les devoirs qui se rattachent à la circonstance où l'on se trouve et d'exciter la volonté à remplir ces devoirs. Au lieu d'un long exorde on prend pour thème la circonstance même, puis on passe rapidement aux obligations qui en naissent, qu'on expose avec précision, et qu'on ramène d'ordinaire à deux ou trois points; ensuite l'orateur tâche, en termes choisis et adaptés au moment, d'exciter le sentiment qui répond à la circonstance et la volonté à remplir les devoirs qu'elle impose. Il conclut par une courte prière, par une bénédiction, par des vœux qui stimulent les auditeurs.

L'orateur, en général, doit écouter le sentiment que réveille en lui la circonstance, sans rechercher scrupuleusement s'il se conforme aux règles homilétiques; son discours doit être court, mais énergique; toute longueur nuirait au but. Le style doit être conforme au degré d'instruction des auditeurs, le débit cordial, chaud et entraînant.

Cf. ÉLOQUENCE, HOMÉLIE.

SCHAUBERGER.

PARENTÉ. A. La parenté, *cognatio*, dans le sens le plus large, désigne le rapport que fonde entre plusieurs personnes soit la génération naturelle, soit un acte légal tenant lieu de cette génération. On distingue la parenté proprement dite ou naturelle, *cognatio vera, naturalis*, ou la consanguinité, *consanguinitas*, fondée sur la communauté du sang, de la quasi-parenté, *quasi cognatio*, qui résulte de l'effet légal de certains actes; telle est la parenté spirituelle, *cognatio spiritualis*, la parenté civile ou légale, *cognatio legalis* (1).

B. PARENTÉ NATURELLE.

I. *Notions préliminaires.*

1. Il faut, pour déterminer les rapports de la parenté naturelle ou de la consanguinité entre deux personnes, considérer la *souche*, la *ligne* et le *degré*.

a. On entend par souche (*stipes*, *stirps*) la personne dont les individus en question tirent leur commune origine.

b. La ligne, *linea*, est la série con-

(1) *Voy.* SERMONS DE CIRCONSTANCE.

(1) Cf. MARIAGE (empêchements de).

tinue des descendants; la ligne directe, *linea recta*, est celle des personnes qui naissent les unes des autres. Suivant le point de départ la ligne directe est ou ascendante, *linea recta ascendens*, ou descendante, *linea recta descendens*. La ligne collatérale, *linea transversa*, ou *obliqua*, ou *collateralis*, unit les individus en question par un lien qui est leur souche commune; elle est ligne collatérale égale, *æqualis*, quand les deux personnes sont également éloignées de leur souche commune; inégale, *inæqualis*, quand les degrés qui les séparent de leur commune origine ne sont pas les mêmes.

c. On appelle degré, *gradus*, les générations qui séparent les personnes dont il est question; c'est le degré qui détermine la proximité de la parenté.

2. On nomme *computation* le calcul de cette proximité; cette computation est ou civile, *computatio civilis*, si elle est conforme au droit romain, ou canonique, *computatio canonica*, si elle se règle d'après le droit canon. Le tableau des rapports de parenté entre les parents consanguins se nomme arbre généalogique, *arbor consanguinitatis*. Dans le tableau ci-contre (page 215) les degrés de parenté, calculés d'après le droit civil ou la computation romaine, sont désignés par les chiffres plus petits qui sont au bas de chaque degré; les degrés suivant le calcul canonique, par les chiffres plus grands placés au haut de ces degrés. Comme les demandes de dispense, dans les cas matrimoniaux, adressées au Saint-Siége, doivent être rédigées en latin, nous ajoutons aux noms français de la parenté les désignations latines.

II. *Computation des degrés de parenté.*

1. En *droite ligne* la parenté est déterminée d'après un même principe suivant le calcul romain et suivant le calcul canonique. Deux personnes sont parentes entre elles au degré que marquent les générations qui les séparent: autant de degrés que de générations, *tot gradus quot generationes*. Ainsi, par exemple, Titius est parent au premier degré de ses père et mère, au second degré de ses aïeux, etc., en ligne ascendante; au premier degré de ses enfants, au second de ses petits-enfants, au troisième de ses arrière-petits-enfants, en ligne directe descendante, suivant le droit canon comme suivant le droit civil.

a. La ligne directe *ascendante* compte au premier degré le père, *pater*, et la mère, *mater;* au second, le grand-père, *avus*, et la grand'mère, *avia;* au troisième degré, le bisaïeul, *proavus*, et la bisaïeule, *proavia;* au quatrième degré, le trisaïeul, *abavus*, et la trisaïeule, *abavia;* au cinquième, les parents des trisaïeux, *atavus*, *atavia;* au sixième, les grands parents de ces derniers, *tritavus*, *tritavia*. Les Romains n'avaient pas de noms pour désigner spécialement des parents plus éloignés en ligne ascendante; ils les désignaient en général par le terme d'ancêtres, *majores*.

b. La ligne directe *descendante* compte au premier degré les enfants, *filius*, *filia;* au second, les petits-enfants, *nepos, neptis;* au troisième, les arrière-petits-enfants, *pronepos, proneptis;* au quatrième, les arrière-arrière-petits-enfants, *abnepos, abneptis;* au cinquième degré, les enfants des arrière-arrière-petits-enfants, *atnepos, atneptis;* au sixième, les petits-enfants des arrière-arrière-petits-enfants, *trinepos, trineptis*. Pour les descendants plus éloignés on se sert du terme général de postérité, *posteri*.

2. Pour déterminer les degrés des parents consanguins de la ligne *collatérale :*

a. Suivant la computation romaine

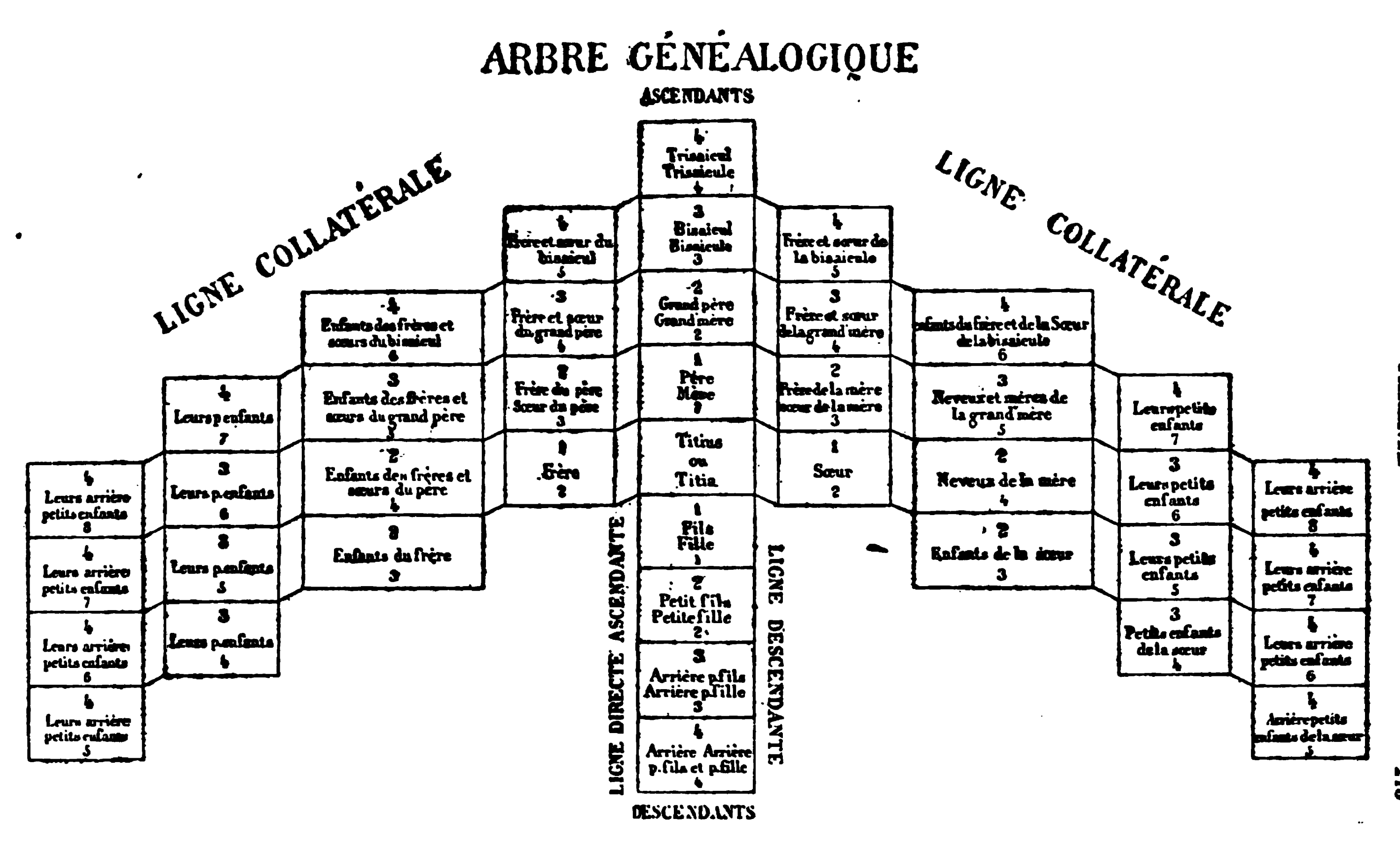
on suit le même principe, c'est-à-dire qu'on compte des deux côtés les générations ou degrés qui se trouvent entre les deux personnes en question et leur souche commune. Ainsi, suivant ce calcul, Titia est au second degré en ligne collatérale avec son frère, au 3e avec les enfants de son frère, au 4e avec les frères de son grand-père et de sa grand'mère, au 5e avec les neveux de son grand-père, au 7e avec les arrière-petits-fils de la sœur de sa grand'mère, etc.

b. Dans le calcul canonique des parents en ligne collatérale on ne compte que les degrés qui séparent une des personnes de la souche commune; si les lignes sont inégales on compte les degrés de la personne qui est la plus éloignée de l'origine commune. Ainsi les deux personnes en question sont parentes au degré qui sépare la personne la plus éloignée de la souche commune, *tot gradibus collaterales duo sunt cognati quot gradibus pars remotior distat a communi stipite.* D'après la manière de compter canonique les parents collatéraux de Titius ou de Titia sont : au 1er degré, ses frères et sœurs, *frater, soror;* au 2e degré, les fils et filles de frère et sœur, les neveux et nièces, *fratris et sororis filii et filiæ;* le frère de leur père ou l'oncle paternel, *patruus*, et la sœur de leur père ou tante paternelle, *amita;* de plus, le frère de leur mère, l'oncle maternel, *avunculus*, et la sœur de leur mère ou la tante maternelle, *matertera;* puis le fils de l'oncle et de la tante paternels, le cousin, *patruelis;* la fille de l'oncle ou de la tante paternels, la cousine, *amitina*, ainsi que le fils de l'oncle ou de la tante maternels, *consobrinus*, et la fille des mêmes, *consobrina.*

Au troisième degré les parents de Titius ou de Titia sont les petits-fils et les petites-filles du frère, *fratris nepotes et neptes*, et ceux de la sœur, *sororis nepotes et neptes;* puis le frère du grand-père ou le grand-oncle paternel, *patruus magnus*, et la sœur du grand-père ou la grand'tante paternelle, *amita magna*, ainsi que le frère de la grand'mère, le grand-oncle maternel, *avunculus magnus*, et sa sœur, *matertera magna;* en outre les neveux du grand-père et de la grand'mère, *sobrini propiores*, les petits-enfants des frères et sœurs du grand-père et de la grand'mère, *propiorum sobrinorum et sobrinarum filii et filiæ;* enfin les petits-enfants de l'oncle et de la tante paternels, *patruelium et amitinarum filii et filiæ*, les petits-enfants de l'oncle et de la tante maternels, *consobrinorum et consobrinarum filii et filiæ.*

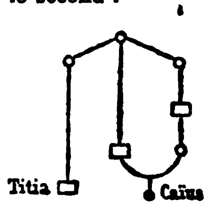
Au quatrième degré dans la ligne collatérale Titius et Titia ont pour parents les arrière-petits-enfants de leur frère et sœur, *fratris et sororis pronepotes et proneptes*, les sœurs des bisaïeux et les enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants de ces frères et sœurs, *proavi et proaviæ fratres et sorores, eorundem filii et filiæ, nepotes et neptes, pronepotes et proneptes*, les arrière-petits-enfants de l'oncle et de la tante paternels, de l'oncle et de la tante maternels, *pronepotes et proneptes patrui, amitæ, avunculi et materteræ*, enfin les petits-enfants du grand-oncle et de la grand'tante paternels et maternels, *pronepotes et proneptes patrui magni et amitæ magnæ, nec non avunculi magni et materteræ magnæ.*

Quoique le degré de parenté de deux individus d'une ligne collatérale inégale se détermine d'après la personne la plus éloignée de la commune origine, on doit cependant indiquer le degré de la personne la plus rapprochée de la souche, et on doit dire, par exemple : Titius est parent au premier degré avec sa sœur, au second degré avec la fille de son oncle ou de sa tante, en ligne collatérale égale; en revanche il est parent

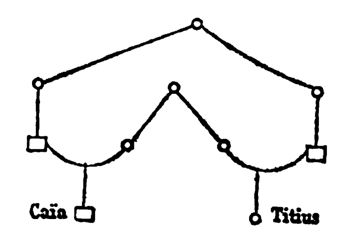

ARBRE GÉNÉALOGIQUE
ASCENDANTS
LIGNE COLLATÉRALE
LIGNE COLLATÉRALE
4 Trisaieul Trisaieule 4
3 Bisaieul Bisaieule 3
2 Grand père Grand mère 2
1 Père Mère 1
Titius ou Titia
1 Fils Fille 1
2 Petit fils Petite fille 2
3 Arrière p.fils Arrière p.fille 3
4 Arrière Arrière p.fils et p.fille 4
DESCENDANTS
LIGNE DIRECTE ASCENDANTE
LIGNE DESCENDANTE
4 Frère et sœur du bisaieul 5
3 Frère et sœur du grand père 4
2 Frère du père Sœur du père 3
1 Frère 2
4 Enfants des frères et sœurs du bisaieul 6
3 Enfants des frères et sœurs du grand père 5
2 Enfants des frères et sœurs du père 4
2 Enfants du frère 3
4 Leurs p.enfants 7
3 Leurs p.enfants 6
3 Leurs p.enfants 5
3 Leurs p.enfants 4
4 Leurs arrière petits enfants 8
4 Leurs arrière petits enfants 7
4 Leurs arrière petits enfants 6
4 Leurs arrière petits enfants 5
4 Frère et sœur de la bisaieule 5
3 Frère et sœur de la grand mère 4
2 Frère de la mère Sœur de la mère 3
1 Sœur 2
4 Enfants du frère et de la Sœur de la bisaieule 6
3 Neveux et nièces de la grand mère 5
2 Neveux de la mère 4
2 Enfants de la sœur 3
4 Leurs petits enfants 7
3 Leurs petits enfants 6
3 Leurs petits enfants 5
3 Petits enfants de la sœur 4
4 Leurs arrière petits enfants 8
4 Leurs arrière petits enfants 7
4 Leurs arrière petits enfants 6
4 Arrière petits enfants de la sœur 5

au second degré, touchant le premier, avec sa tante paternelle ou maternelle, avec la fille de sa sœur ou de son frère (sa nièce); au troisième degré, touchant le second, avec la petite-fille de sa tante paternelle ou maternelle, avec la fille de son grand-oncle paternel ou maternel.

III. *Double parenté.* Il peut arriver qu'une double parenté naturelle existe entre deux personnes, du côté paternel ou maternel, soit qu'elles aient une souche commune, soit qu'il y ait deux souches différentes. Ainsi, par exemple, Caius est parent de Titia, ayant une souche commune du côté maternel, au second degré de la ligne collatérale égale du côté paternel, au quatrième degré touchant le second :



Il est parent de Caia, ayant deux souches différentes du côté paternel, au second degré, du côté maternel au troisième degré de la ligne collatérale égale :



PERMANEDER.

PARENTS, *leurs obligations*. *Voyez* FAMILLE CHRÉTIENNE.

PARENTS CHEZ LES HÉBREUX.

L'hébreu n'a pas d'expression spéciale pour dire *les parents*; il est obligé d'employer la circonlocution *père et mère* (אָב וָאֵם) (1).

Les père et mère avaient, chez les Hébreux, de par la loi, droit à la soumission, à l'obéissance, au respect de la part de leurs enfants (2); ainsi un enfant qui maudissait ses parents (3), qui repoussait leurs exhortations (4) ou qui osait se porter à des voies de fait contre eux (5), était puni de mort d'après la loi.

On ne s'étonnera pas que la législation mosaïque ne renferme pas de disposition pénale contre le parricide; Solon avait déjà admis qu'on ne peut supposer la vraisemblance de ce crime (6).

La loi ne déterminant rien en particulier sur le rapport social de chaque parent avec les enfants, ce rapport ne peut être constaté que d'après l'état général de la famille chez les Hébreux et d'après l'éducation qu'ils donnaient à leurs enfants.

Lorsque la mère était accouchée, le plus souvent à l'aide d'une sage-femme (7), l'enfant, dès que le cordon ombilical était coupé, était mis dans un bain, frotté de sel (probablement pour sécher et raffermir la peau) et enveloppé dans des langes (8). Alors seulement on avertissait le père de la naissance de son enfant (9). Le père prenait l'enfant sur ses genoux (10) et le re-

(1) *Exode*, 20, 12; 21, 15, 17. *Juges*, 14, 16. *Esther*, 2, 7.
(2) *Exode*, 20, 12. *Lévit.*, 19, 3. *Deut.*, 5, 16. Cf. *Prov.*, 1, 8. *Ecclés.*, 3, 8.
(3) *Exode*, 21, 17. *Lévit.*, 20, 9. *Deut.*, 27, 16. Cf. *Prov.*, 20, 20; 30, 17.
(4) *Deut.*, 21, 18-21.
(5) *Exode*, 21, 15.
(6) Cf. *Cicero pro Rosc.*, c. 25 : « Solon, cum interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit se id neminem facturum putasse. »
(7) *Genèse*, 38, 28. *Exode*, 1, 6.
(8) *Ézéch.*, 16, 4. *Job*, 38, 9.
(9) *Jérém.*, 20, 15.
(10) *Job*, 3, 12. Cf. *Gen.*, 30, 3.

connaissait par là pour sien, lui promettant en même temps protection, soin et éducation.

On ne peut pas conclure de l'exemple de Moïse que les Hébreux exposaient leurs enfants. Moïse ne fut exposé qu'à la suite des ordres cruels de Pharaon, auxquels la mère voulut soustraire son dernier-né, et c'est là le seul exemple de ce genre que présente tout l'Ancien Testament.

Au bout de huit jours l'enfant était circoncis, en cas de nécessité même par la mère (1); on lui donnait un nom significatif, que, dans les temps anciens, d'ordinaire, la mère elle-même déterminait, immédiatement après la naissance, d'après les circonstances qui l'avaient accompagnée (2), quoique le père eût aussi le droit de décider le nom que porterait l'enfant (3).

Si l'enfant était un fils premier-né d'un premier mariage de la mère, le père était obligé de le présenter, un mois après sa naissance, au Seigneur et de le racheter (4). La mère était tenue d'offrir un sacrifice de purification dès que le fils avait trente-trois jours, la fille soixante-six jours (5).

Les enfants étaient sevrés fort tard, ordinairement au bout de trois ans (6), du sein maternel (les femmes d'un haut rang ayant seules des nourrices) (7). Quand l'enfant était sevré on offrait un sacrifice d'actions de grâce au Seigneur (8); ce jour était, en général, considéré comme un jour de fête,

(1) *Exode*, 4, 25.
(2) *Gen.*, 4, 1; 19, 37; 29, 32; 30, 18. Cf. I *Rois*, 1, 20; 4, 21. *Isaïe*, 7, 21.
(3) *Gen.*, 16, 15; 17, 19; 21, 3. *Exode*, 2, 22. Cf. *Osée*, 1, 4.
(4) *Voy.* PRIMOGÉNITURE.
(5) *Lévit.*, 12, 2.
(6) II *Mach.*, 7, 28.
(7) II *Rois*, 4, 4. IV *Rois*, 11, 2. *Gen.*, 24, 7. I *Rois*, 1, 23. III *Rois*, 3, 21. *Cant.*, 8, 1.
(8) I *Rois*, 1, 24.

que le père célébrait par un banquet (1).

C'était la mère qui dirigeait la première éducation des enfants ; les filles restaient, d'ailleurs, toujours sous sa surveillance (2), tandis que le père se réservait comme un honneur d'instruire ses fils dans la loi, dans le cas où ils n'avaient pas un précepteur particulier, אֹמֵן (Nathan avait été le précepteur de Salomon) (3); le Deutéronome lui en faisait, d'ailleurs, une obligation (4).

L'autorité du père augmentait avec l'âge des enfants tandis que l'influence de la mère diminuait de plus en plus. Le père pouvait marier ses fils et ses filles à son gré (5), et même vendre celles-ci comme des esclaves (6).

Le Talmud confirme toutes ces dispositions et développe surtout le quatrième commandement : « Tu honoreras tes père et mère. » Il renferme beaucoup de choses sages (7), en même temps qu'une foule de règles d'éducation surabondantes et inutiles.

Cf. surtout Buxtorf, *Synag.*, cap. 3 : *Quomodo Judæi liberos eorum ad timorem Dei erudiant.*

STORCH.

PARENZO-POLA, évêché de la province ecclésiastique de Görz (8), formé canoniquement, depuis 1827, de l'union des diocèses de Parenzo et de Pola, en Istrie. La fondation en remonte au sixième siècle. Le diocèse a, dans chacune des cathédrales des deux anciennes villes épiscopales, un chapitre composé de deux dignitaires (un prévôt, un

(1) *Gen.*, 21, 8.
(2) II *Mach.*, 3, 19.
(3) II *Rois*, 12, 25.
(4) *Deut.*, 6, 7, 20; 11, 19. Cf. *Prov.*, 1, 6; 4, 1.
(5) *Gen.*, 24, 4. *Exode*, 21, 9. *Jug.*, 14,
(6) *Exode*, 21, 7.
(7) Mayer, *le Judaïsme*, p. 268-275.
(8) *Voy.* GOERZ.

doyen) et de quatre chanoines. Il comptait, en 1835, 6 décanats, 42 paroisses, 8 vicariats, 1 couvent de Franciscains, 186 prêtres et 62,118 âmes.

PARESSE. *Voyez* PÉCHÉ.

PARIA. *Voyez* LAMAÏSME.

PARIS (DIOCÈSE DE) (*Lutetia Parisiorum, Parisii*). La petite île de la Seine qui constituait le Paris originel n'avait que quarante arpents de superficie. On arrivait dans cette île, des deux rives, au moyen de deux ponts de bois. Cette île, berceau de la ville, porte encore le nom de *Cité, Civitas,* nom qui, au moyen âge, désignait le siége épiscopal.

Ce siége fut fondé vers l'an 250. L'archevêché date de 1622; de 1674 à la Révolution l'archevêque de Paris fut toujours duc et pair de France. Il y a eu jusqu'à ce jour 110 évêques et 16 archevêques de Paris.

Le premier évêque fut *S. Denys,* non pas S. Denys l'Aréopagite, mais un des sept apôtres envoyés, vers le milieu du troisième siècle, de Rome dans les Gaules, avec Rustique et Éleuthère (1). Il prêcha l'Évangile aux *Parisii* et subit le martyre durant la persécution de Dèce (2). Le Bréviaire de Paris de 1700 distingue déjà les deux Denys.

Les catalogues de la cathédrale de Paris portent *Mallou* comme second évêque : ils le nomment aussi *Massus.* D'autres font de Massus le 3e évêque.

Le 4e évêque s'appela *Marc.*

Le 5e, *Adventus.*

Le nom de *Victorin,* le 6e évêque, se trouve parmi les signataires du synode de Cologne, tenu en 346 contre Euphratas, évêque de cette ville. Cependant, d'après les dernières recherches, l'authenticité de ces actes synodaux, et, par conséquent, des signatures, est plus que douteuse (1).

7. Après Victorin on nomme *Paul,* sous l'administration duquel fut peut-être tenu le premier concile de Paris, en 360 (*fides catholica exposita apud Pariseam*) (*Parisiam?*)(2), contre les décrets du concile de Rimini de 359.

Le 8e évêque fut *Prudent,* vers 400.

9. Grégoire de Tours raconte de *Marcellus* qu'il délivra la ville de Paris d'un immense serpent et qu'un ecclésiastique fut guéri sur sa tombe (3). C'est son nom qui fut donné au faubourg Saint-Marceau.

10. *Vivien.*

11. *Félix.*

12. *Flavien.*

13. *Ursicin.*

14. *Apédémius* ou *Apédianus.*

15. *Héraclius* dirigea l'Église de Paris sous le règne de Clovis (Chlodwig) (4). Il souscrivit le concile d'Orléans de 511. Nous avons deux lettres adressées à cet évêque par Remy de Reims et par deux autres évêques (5).

16. *Probatus.*

17. Le nom d'*Amélius* se trouve au bas des actes de plusieurs synodes (6).

18. *Saffaracus,* 549.

19. *Eusèbe Ier,* 551.

20. *S. Germain* administra l'Église de Paris de 554 (555) à 576 (7).

21. *Ragnemod,* son successeur, assista au concile de Paris, tenu en 577 à l'occasion des affaires de l'évêque Prétextat, que raconte S. Grégoire de Tours (8). Ragnemod tint sévèrement à l'observation de la discipline (9).

(1) Gregor. Turon., *Hist. eccl.,* I, 28

(2) *Voy.* DENYS L'ARÉOPAGITE et DENYS (S.).

(1) Hard., t. I, p. 631. Binterim, *Conciles nationaux,* I, 348. Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allem.,* t. I, p. 123.

(2) Cf. *Op. S. Hilarii,* t. II, p. 710, dans Migne, *Patrol.,* t. X.

(3) Migne, *Patrol.,* t. LXXXI, p. 895.

(4) *Voy.* CLOVIS.

(5) Cf. *Op. Rem.,* ap. Migne, t. LXV, p. 966.

(6) Cf. Hard., II, p. 1175, 1422, 1438.

(7) *Voy.* GERMAIN (S.).

(8) L. V, c. 19.

(9) Cf. Grég., l. X, c. 14.

22. Après sa mort la reine Frédégonde mit l'évêché à l'encan; un Syrien nommé *Eusèbe* l'obtint pour de l'argent (1).

23. *Pharamond.*

24. En 601 le Pape Grégoire Ier écrivit à *Simplice*, de même qu'à d'autres évêques des Gaules, au sujet des missionnaires qu'il envoyait en Angleterre (2).

25. Sous l'administration de *S. Céran* et sous le règne de Clotaire II, en 614 ou 615, 79 évêques se réunirent au cinquième concile de Paris, qui fut nommé un concile universel.

26. *Leudebert*. 625

27. *Audebert*, vers . . 625—650

28. *S. Landric*, qui fut évêque à dater de 653 au moins, posa, dit-on, la première pierre de l'Hôtel-Dieu (3).

29. *Chrodebert.*

30. *Sigebaud* fut assassiné en 664.

31. *Importun*.. 666

32. *Agilbert* avait longtemps prêché l'Évangile parmi les Anglo-Saxons (4).

33. *Sigefroi*.. 691

34. *Turnoaldus*. . . . 693—700

35. *Adolphe.*

36. *Bernechaire.*

37. *S. Hugues*, fils de Drogon, duc de Champagne et de Bourgogne, était à la fois évêque de Rouen, de Bayeux, de Paris, et abbé de plusieurs couvents; il profita de sa fortune pour enrichir les Églises qu'il administrait. Il mourut en 730.

38. *Merséidus.*

39. *Fédolus.*

40. *Ragnécaptus.*

41. *Madalbert.*

42. *Déodefridus.*

43. *Erchenrad Ier*, du temps de Charlemagne.

(1) Cf. Grég., dans Migne, t. LXXI, p. 568.
(2) *Epist.*, l. XI, ép. 58, ap. Migne, t. LXXVII, p. 1176.
(3) *Voir* Bolland., t. I, Juni.
(4) Beda, *Hist. eccl.*, l. III, 7; IV, 1, 5, 20.

44. *Ermenfrédus.*

45. Sous *Imchad* ou *Inchadus*, on célébra à Paris, en 829, le grand concile où se réunirent les évêques des provinces de Reims, Sens, Tours et Rouen (1).

46. Sous *Erchenrad II*, en 857, les Normands parurent sur la Seine, brûlèrent l'église de Saint-Pierre ou de Sainte-Geneviève et toutes les autres églises de la ville, sauf celles de Saint-Étienne, de Saint-Germain et de Saint-Denys, qui se rachetèrent moyennant de fortes sommes.

47. Après Erchenrad, conformément au désir de Charles le Chauve, *Énée* fut élu évêque (2), 856—870. En 861 les Normands brûlèrent l'église de Saint-Germain. Énée écrivit un savant livre contre Photius, à la demande du Pape Nicolas Ier. Le siége de Paris, qui allait devenir la capitale du royaume des Capétiens, prit de jour en jour une plus grande importance; malheureusement ses évêques furent impliqués dans une multitude d'affaires temporelles.

48. *Ingelwin*. . . . . 871—883

49. *Gaucelin*. . . . . 883—886

50. *Anschéricus* . . . 886—911

51. *Théodulf*. . . . . 911—922

52. *Fulrad*. . . . . . 922—927

53. *Adélelmus* . . . . 927—930

54. *Gauthier Ier* . . . 930—941

55. *Albéricus.*

56. *Constant*. 954

57. *Garin.*

58. *Renaud Ier*, vers. . 979

59. *Élisiard* . . . . . 982—989

60. *Gilbert*. 991

61. *Renaud II, de Vendôme*.. . . . . 992—1016

62. *Asselin de Tronchin*. . . . . 1016—1019

63. Sous le roi Robert, l'évêque *Francon* exerça une grande influence. Il mourut en 1030.

(1) Hard., t. IV, p. 1289.
(2) Cf. Lupus Fer., ép. 98.

64. L'administration d'*Imbert de Vergi* correspondit au règne de Henri Ier. Le roi et l'évêque moururent la même année (1060).

65. L'évêque *Godefroi de Boulogne* était l'oncle de Godefroi, duc de Bouillon; il exerça les fonctions d'archichancelier du roi Philippe Ier jusqu'en 1095.

66. *Guillaume Ier, de Monfort*, mourut vraisemblablement durant un pèlerinage à Jérusalem.

67. *Foulque Ier*. . . . 1103—1104

68. *Galon*. . . . . . 1104—1116

69. *Girbert*. . . . . 1116—1124

70. *Étienne de Senlis* fut le contemporain de S. Bernard (1).

71. *Théobald* ou *Thibaud* occupait le siége de Paris lorsque le Pape Eugène III vint dans cette ville, en 1147.

72. Il eut pour successeur *Pierre Lombard* (2).

73. Après la mort prématurée de Pierre, en 1160, l'Église de Paris fut dirigée par le célèbre *Maurice de Sully*, qui posa les fondements de la nouvelle cathédrale et la bâtit en grande partie; il construisit en outre une nouvelle résidence épiscopale. Il administra pendant 36 ans, jusqu'en 1196.

74. Il eut pour successeur *Eude de Sully*, qui fut en grand crédit auprès du Pape Innocent II (1208).

75. *Pierre II, de Nemours*, mourut durant la croisade de 1217 à 1221, devant Damiette.

76. Le Pape Honorius III éleva, en vertu de son autorité pontificale, *Guillaume II, de Seignelai*, évêque d'Auxerre, au siége de Paris. 1220—1223.

77. *Barthélemy*.

78. *Guillaume III, d'Auvergne*, théologien célèbre de son temps, fut évêque de 1228 à 1248, au temps de S. Louis (3). Ses œuvres complètes parurent Aurelianis, 1674, 2 vol. in-fol.

(1) Bern., *Epist.* 65, 158, 159, 160, 224, 330, éd. Mabill., Paris, 1719.

(2) *Voy.* LOMBARD.

(3) *Voy.* LOUIS (S.).

79. *Gauthier III, de Château-Thierry*.. . . 1248—1249

80. *Renaud III, de Corbeil*. . . . . 1250—1268

81. *Etienne II, Tempier*. . . . . 1268—1279

82. *Ranulf d'Homblonière*. . . . . 1280—1288

83. *Simon Matifas de Bussi* assista aux déplorables conflits élevés entre Boniface VIII et Philippe-Auguste (IV) (1304).

Les évêques du quatorzième siècle furent, la plupart, nommés directement par les Papes; ce furent:

84. *Guillaume IV, de Baufet d'Aurillac*. 1319

85. *Étienne III, de Bourret*. 1325

86. *Hugue II, de Besançon*. 1332

87. *Guillaume V, de Chanal*. 1342

88. *Foulques II, de Chanal*. 1349

89. *Audouin Aubert*. . . . 1350

90. *Pierre III, de la Forêt*. 1351

91. *Jean Ier, de Meulan* . . 1363

92. *Étienne IV, de Paris*. . 1365

93. *Aimeric de Maignac*. . 1383

94. *Pierre IV, d'Orgemont*. 1409

Au quinzième siècle Paris demeura au pouvoir des Anglais pendant trente ans. Sous le rude gouvernement de Louis XI les évêques furent écrasés, comme tout ce que la volonté despotique du roi rencontrait sur son chemin. Ce furent encore les Papes qui, durant ce siècle, nommèrent directement presque tous les évêques de Paris.

95. *Gérard de Montaigu*, évêque de Poitiers, fut transféré par le Pape Alexandre V au siége de Paris, qu'il occupa jusqu'en 1420.

96. *Jean II, de Courtecuisse*, fut confirmé, en 1421, par le Pape Martin V. Il fut surnommé *doctor sublimis*. Odieux au roi d'Angleterre Henri V, il

ne put occuper son siége. Il mourut en 1422.

97. *Jean III, de la Rochetaillée*, fut institué par le Pape Martin V, puis transféré, en 1423, au siége de Rouen et créé cardinal. Il mourut légat de Bologne en 1436.

98. *Jean IV, de Nant*, fut transféré, par Martin V, de Vienne à Paris, et y demeura jusqu'en 1426.

99. *Jacques du Chatellier*, Espagnol, fut également institué par Martin V. Il prêta serment de fidélité à Henri VI. Paris ne rentra au pouvoir du roi de France qu'en 1436.

100. *Denys du Moulin* fut élu par le chapitre (1438-1447).

101. *Guillaume Chartier* fut également choisi par les chanoines. Il fut chargé, avec Jean de Rouen et Richard de Coutances, d'instruire le procès de Jeanne d'Arc; les trois prélats déclarèrent, le 7 juillet 1456, sa parfaite innocence (1). Guillaume assista à l'assemblée de Mantoue, qu'en 1459 le Pape Pie II avait convoquée pour faire déclarer la guerre aux Turcs (2). L'évêque de Paris y parla au nom du roi de France. Il mourut en 1472, au grand chagrin des Parisiens, mais non du roi Louis XI, qui l'accusait de s'être uni à ses adversaires. Son souvenir demeura en grand honneur.

102. *Louis de Beaumont de la Forêt* fut, à la demande de Louis XI, élu par le Pape Sixte IV. Il administra pendant vingt ans son diocèse et fut toujours sévère envers lui-même, libéral envers les pauvres, assidu aux offices de son chapitre. Il mourut le 5 juillet 1495, à l'âge de 45 ans.

103. *Jean V, Simon*, fut élu par le clergé et confirmé par le Pape (1502).

104. *Étienne V, de Poncher*, élu à la demande du roi Louis XII, fut employé par ce monarque aux affaires de l'État. En 1519 il fut nommé archevêque de Sens.

(1) *Voy.* Orléans (pucelle d').

(2) Hard., t. X, p. 1467.

105. *François Ier, de Poncher*, son neveu, fut mis à sa place. Sa position, sous François Ier, fut des plus difficiles, mais il en fut cause en grande partie. Il mourut en 1532, captif au château de Vincennes, par ordre du roi.

106. *Jean VI, du Bellai*, évêque de Bayeux, fut le successeur de Poncher. Il fut chargé, en qualité de conseiller intime de François Ier, des affaires les plus graves. En 1535 il fut créé cardinal. En 1544 il entreprit la défense de Paris contre une attaque à laquelle on s'attendait de la part de l'empereur Charles-Quint. En 1546 il présida aux funérailles de François Ier, avec neuf autres cardinaux. Étant tombé en disgrâce sous Henri II, il se retira à Rome, où il mourut, en 1560, évêque d'Ostie et doyen du sacré collége. Il avait rendu de grands services à la France.

107. Son parent, *Eustache du Bellai*, fut nommé par Henri II, en 1550. En 1561 il se rendit au concile de Trente, où il demeura plus de deux ans. Peu après son retour il renonça à son siége.

108. *Guillaume VII, Viole*, fut nommé par le roi Charles IX (1568).

109. Le même roi nomma son confesseur et conseiller intime *Pierre V, de Gondi*, au siége de Paris. Pierre se signala comme homme d'État et comme évêque. Il fut en grande faveur auprès de Henri III, et reçut, par son intervention, la pourpre romaine en 1587. Sa fidélité au parti du roi Henri IV l'obligea de quitter Paris, où il revint en 1590. En 1592 Henri IV l'envoya à Rome, d'où il revint en 1594. En 1602 il transmit son siége à son neveu, et mourut en 1616, âgé de quatre-vingt-quatre ans.

110. *Henri de Gondi* ne fut pas inférieur à son oncle en esprit, en prudence, en dignité et en vertu. Sous son épiscopat les ordres religieux se multi-

plièrent dans le diocèse. Le Pape Paul V le créa cardinal, en 1618, à la demande de Louis XIII. Il mourut dans la campagne de 1622, devant Montpellier, à l'âge de cinquante ans.

111. Son frère, *Jean-François de Gondi*, devint en 1622, à la demande de Louis XIII, par une bulle du Pape Grégoire XV, le *premier archevêque de Paris*. Le nouvel archevêché eut pour suffragants Chartres, Orléans et Meaux; plus tard Blois. Jean de Gondi fut un prélat actif, habile, animé de toute la bienveillance propre aux Gondi. Il introduisit aussi de nouvelles sociétés religieuses dans son diocèse. En 1643, se trouvant appesanti par l'âge, il prit pour coadjuteur le fils de son frère, qui devint le cardinal de Retz. Il mourut en 1654.

112. Ce neveu, *Jean-François-Paul de Gondi*, avait reçu une excellente éducation. Il fut, durant la minorité de Louis XIV, un des principaux chefs de la Fronde. Il fut créé cardinal, en 1652, par Innocent X. La même année il fut arrêté au Louvre et enfermé dans Vincennes, où il demeura prisonnier jusqu'en 1654. A la mort de son oncle il prit possession de son siége par un fondé de pouvoirs; mais il y renonça dès le 28 mars. De Vincennes il fut transféré à Nantes. Il parvint à s'échapper de sa prison, et le siége de Paris fut de nouveau déclaré vacant. Le cardinal se rendit à Rome et y fut reçu avec bienveillance par le Pape Innocent X. Enfin, Mazarin (1), son principal adversaire, étant mort en 1661, le cardinal de Retz rentra en France et déposa son titre entre les mains du roi, qui lui accorda l'abbaye de Saint-Denys (2). Il mourut à Paris en 1679 et fut inhumé à Saint-Deuys.

113. *Pierre de Marca* fut son successeur à l'archevêché de Paris en 1662, mais il mourut peu après son installation (1).

(1) *Voy.* MAZARIN.
(2) *Voy.* DENYS (abbaye de Saint-).

114. Le roi nomma à sa place *Hardouin de Péréfixe de Beaumont*, qui avait été précepteur du roi et qui était évêque de Rodez depuis 1648. Ce prélat promulgua de nombreuses et salutaires ordonnances, tint strictement à la discipline ecclésiastique et fut spécialement le bienfaiteur des pauvres. Il mourut en 1671.

115. *François II, de Harlay de Champvallon*, archevêque de Rouen dès l'âge de vingt-six ans, administrait ce diocèse depuis dix-neuf ans lorsque le roi le transféra au siége de Paris. Il recueillit ses ordonnances et celles de ses prédécesseurs, et les promulgua dans un synode qu'il présida en 1674. Le roi le proposa, en 1690, à la cour de Rome pour le cardinalat; mais il ne fut point agréé par le Pape. Il présida quatre fois l'assemblée générale du clergé de France. Il mourut en 1695. Sa biographie a été écrite par Louis Le Gendre, Paris, 1720.

116. *Louis-Antoine de Noailles*, évêque de Châlons, n'accepta qu'après une longue résistance l'archevêché de Paris, qu'il administra jusqu'à sa mort, en 1729. Il avait été créé cardinal en 1700, à la demande du roi, par le pape Innocent XII. Il sacra un grand nombre d'évêques français et s'occupa beaucoup des embellissements de sa cathédrale. Son nom paraît fréquemment dans l'histoire du jansénisme (2).

117. *Gaspard-Guillaume de Vintimille du Luc* fut transféré de l'archevêché d'Aix à celui de Paris.

118. Il eut pour successeur le célèbre *Christophe de Beaumont*, qui avait été évêque de Bayonne jusqu'en 1741, archevêque de Vienne jusqu'en 1745, et nommé l'année suivante au siége de Paris. Il se distingua par son savoir, sa

(1) *Voy.* MARCA (Pierre de).
(2) *Voy.* JANSÉNISME.

piété, la pureté de ses mœurs et son immense charité. On connaît la longue lutte qu'il eut à soutenir à l'occasion de la bulle *Unigenitus* et des Jésuites. Il fut, à plusieurs reprises, éloigné de son siége et envoyé en exil. L'énergique opposition qu'il fit aux dangereux travaux des encyclopédistes (1), de Rousseau, etc., n'eut malheureusement pas le succès qu'elle méritait. Ses mandements et ses autres écrits sont réunis dans le *Recueil des mandements, lettres et instructions pastorales de feu Mgr de Beaumont, depuis* 1747 *jusqu'en* 1779, in-4°. Il soutenait annuellement de ses libéralités plus de mille prêtres pauvres et cinq cents familles. Il mourut en 1781, aux approches de la Révolution qu'en vain il s'était efforcé de conjurer (2).

119. *Antoine-Éléonore-Léon Leclerc de Juignié de Neuchelles*. La Révolution substitua à l'archevêque légitime, le 27 mars 1781, l'évêque constitutionnel de Paris *Gobel* (3), qui tomba dès 1794 victime de la Révolution.

Le concordat de 1801 rétablit l'archevêché de Paris.

120. *Jean-Baptiste de Belloy*, né en 1709, évêque de Glandèves depuis 1751 et de Marseille depuis 1755, se retira durant la Révolution dans la petite ville de Chably. En 1801 il renonça au siége de Marseille, et, quoique nonagénaire, il fut élevé au siége de Paris en 1802, créé cardinal et promu à d'autres dignités par l'empereur, qui témoigna un grand respect pour les vertus de ce prélat. Le cardinal mourut en 1808, âgé de près de cent ans, ayant conservé toutes ses facultés jusqu'au moment de sa mort.

121. Le siége de Paris demeura vacant jusqu'en 1817, le cardinal Fesch, archevêque de Lyon, ayant refusé sa translation à Paris, et *Jean-Siffrein*, cardinal *Maury*, évêque de Montéfiascone, nommé à l'archevêché de Paris par l'empereur, n'ayant point été confirmé par le Pape.

122. En 1817 l'archevêque de Reims, le cardinal *Alexandre-Angélique de Talleyrand-Périgord*, fut promu au siége de Paris. Il mourut en 1821.

123. Son coadjuteur, *Hyacinthe-Louis de Quélen*, lui succéda. Durant la révolution de Juillet le palais archiépiscopal fut ravagé et de nouveau mis au pillage en 1831. L'archevêque se retira tantôt à la campagne, tantôt au couvent du Sacré-Cœur, d'où il administra son diocèse jusqu'en 1839.

124. Il eut pour successeur *Denys-Auguste Affre*, né en 1793, promu en 1840, tué sur les barricades durant l'insurrection de juin 1848.

125. Il fut remplacé par *Marie-Dominique-Auguste Sibour*, évêque de Digne, assassiné dans l'église de Saint-Étienne du Mont en janvier 1857.

126. Il eut pour successeur *François-Nicolas-Madeleine Morlot*, sacré évêque d'Orléans en 1839, transféré à l'archevêché de Tours en 1843, créé cardinal en 1853 au titre des SS. Nérée et Achillée, nommé archevêque de Paris en 1857, et la même année grand aumônier de l'empire et primicier du chapitre impérial de Saint-Denis.

Avant la Révolution le diocèse de Paris comptait 66 prieurés, 474 paroisses, 28 églises collégiales, 256 chapelles, dont la plus célèbre était celle du Palais-de-Justice. La première pierre de la cathédrale, dont les tours ont 68 mètres de haut, la façade principale 42 mètres de largeur, fut posée par le Pape Alexandre III.

L'*Université* de Paris est une des plus anciennes et des plus célèbres de l'Europe. Son origine remonte à la fin du onzième siècle et se rattache aux

(1) *Voy.* ENCYCLOPÉDISTES.
(2) Cf. son *Oraison funèbre*, par M. Ferlot, Paris, 1784.
(3) *Voy.* GRÉGOIRE.

écoles monastiques dont Paris était abondamment fourni.

Le chancelier de l'Université était toujours un membre du chapitre de la cathédrale. Lorsque l'Université de Paris fut instituée les professeurs laïques étaient tenus au célibat; plus tard les professeurs de médecine seuls eurent le droit de se marier. *Pierre Lombard*, *Guillaume de Champeaux*, *Adam de Petit-Pont*, *Michel et Pierre de Corbeil*, *Gauthier de Saint-Victor*, etc., illustrèrent l'Université de Paris. A côté de l'Université florissait surtout l'école de Saint-Victor. Le nombre des étudiants était si considérable qu'il dépassait celui des bourgeois et qu'il détermina l'agrandissement de la ville (1).

Le Pape Alexandre III, grand protecteur de la science, envoya une foule de clercs faire leurs études à Paris, qui était le principal foyer de la théologie et des belles-lettres, comme Bologne était le foyer de la science du droit et Salerne celui de la médecine. Au treizième siècle l'Université parvint à son apogée, éclipsant toutes les écoles de la Chrétienté et ayant mérité le surnom d'*œil du monde*.

Le diocèse actuel a pour suffragants Chartres, Meaux, Orléans, Blois, Versailles. C'est le département de la Seine qui forme la circonscription du diocèse. Il est divisé en 3 archidiaconés, savoir : Notre Dame, Sainte-Geneviève et Saint-Denis. Il compte 3 vicaires généraux titulaires, agréés par le gouvernement, et un nombre indéterminé de vicaires généraux honoraires, qui prennent plus ou moins part à l'administration du diocèse. Le chapitre est composé de 16 chanoines titulaires. Il y a en outre à la métropole 6 chanoines prébendés et un grand nombre de chanoines honoraires. L'église patronale de Sainte-Geneviève compte 6 chapelains nommés par l'archevêque et rétribués par l'État; ils se préparent à la prédication et ont à leur tête un doyen. Le séminaire diocésain est dirigé par la congrégation de Saint-Sulpice, dont le supérieur général réside au séminaire même. Il a 11 directeurs et professeurs à Paris, 9 à Issy. L'école des Carmes ou des hautes études ecclésiastiques, dirigée par un supérieur et des prêtres nommés par l'archevêque, prépare les jeunes prêtres que les évêques y envoient aux grades universitaires. Le petit séminaire de Notre-Dame des Champs est dirigé par 19 prêtres du diocèse; le petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, annexe du premier, pour les basses classes, compte 5 prêtres, supérieur et professeurs.

Le diocèse compte dans Paris 67 paroisses, dont 16 de première classe et 9 de deuxième classe, et 69 paroisses de la banlieue, dont 4 de première classe et 4 de deuxième classe, conformément au tableau qui suit :

(1) Paris, qui eut beaucoup à souffrir de l'invasion des barbares, fut préservé de la ruine dont le menaçait Attila par les prières de Ste Geneviève, qui devint patronne de la ville. Clovis et Childebert y bâtirent de belles églises. Dans le neuvième siècle les Normands le ravagèrent plusieurs fois. C'est de cette époque que date la ruine des anciens monuments, dont, relativement, Paris renferme un petit nombre. Paris, devenu définitivement capitale du royaume, gagna considérablement sous les Capétiens. Philippe-Auguste l'entoura de murailles et de tours pour tenir en respect les barons remuants. S. Louis contribua beaucoup à son embellissement, et ajouta à son université une faculté de médecine. Au quinzième siècle les Anglais furent maîtres de Paris pendant trente ans. Sous Louis XI la ville s'agrandit notablement et compta 300,000 habitants. Les guerres de religion lui furent funestes. Henri IV travailla de nouveau à l'embellir, et tous les monarques à l'envi, principalement Louis XIV, Napoléon, Louis-Philippe et Napoléon III, contribuèrent à en faire la plus belle ville d'Europe et la plus considérable après Londres. Sa population actuelle s'élève à 1,696,146 âmes. En y ajoutant 122,085 âmes formant la population des arrondissements de Saint-Denis et de Sceaux, la population du diocèse de Paris se monte à 1,818,226 âmes.

TABLEAU DES TROIS ARCHIDIACONÉS DE PARIS.

ARCHIDIACONÉ de NOTRE-DAME.	CLERGÉ (*).
NOTRE-DAME (**)	5
SAINT-EUSTACHE	9
S.-GERMAIN L'AUXERROIS	7
LA MADELEINE	20
SAINT-PIERRE DE MONTMARTRE	7
SAINT-ROCH	19
SAINT-LOUIS D'ANTIN	10
SAINT-PIERRE DE CHAILLOT	8
L'Annonciation de Passy	9
L'Assomption (n'est pas ouverte)	»
Saint-André	7
Saint-Augustin	9
Saint-Eugène	8
Saint-Ferdinand des Ternes	7
Saint-Louis en l'Ile	7
Sainte-Marie des Batignolles	9
Saint-Michel des Batignolles	5
Notre-Dame d'Auteuil	3
Notre-Dame de Bonne-Nouvelle	10
Notre-Dame de Lorette	9
Notre-Dame des Victoires	10
Saint-Philippe du Roule	15
Saint-Vincent de Paul	10
La Trinité	10

BANLIEUE.

	Clergé.		Clergé.
NEUILLY	7	Colombes	1
NANTERRE	2	Courbevoie	3
Asnières	2	Gennevilliers	1
Billancourt	1	Le Vallois	2
Boulogne	3	Puteaux	3
Clichy	3	Suresnes	2

ARCHIDIACONÉ de SAINTE-GENEVIÈVE.	CLERGÉ.
SAINTE-CLOTILDE	11
SAINT-ÉTIENNE DU MONT	12
S.-LAMBERT DE VAUGIR.	6
SAINT-SULPICE	21
SAINT-MÉDARD	8
SAINT-SÉVERIN	7
SAINT-THOMAS D'AQUIN	14
SAINT-LOUIS DES INVALIDES	3
Saint-François-Xavier	7
Saint-Germain des Prés	11
Saint-Jacques du Haut-Pas	11
Saint-Jean-Baptiste de Grenelle	5
Saint-Marcel	5
S.-Marcel de la Maison-Blanche	4
Saint-Nicolas du Chardonnet	6
Notre-Dame des Champs	5
Notre-Dame de la Gare	4
Notre-Dame de Plaisance	5
Saint-Pierre du Gros-Caillou	7
Saint-Pierre du Pet.-Montrouge	6

BANLIEUE.

	Clergé.		Clergé.
SCEAUX	2	Fresnes-les-Rungis	1
CHARENTON	2	Gentilly	2
VILLEJUIF	2	Issy	1
Antony	1	Ivry	2
Arcueil	2	Joinville-le-Pont	1
Bagneux	1	L'Hay	1
Bonneuil	1	Maisons-Alfort	1
Bourg-la-Reine	1	Gr.-Montrouge	2
Bry-sur-Marne	1	Nogent-s.-Marn.	2
Champigny	1	Orly	1
Chatenay	1	Plessis-Piquet	1
Châtillon	1	Saint-Maur	2
Chevilly	1	Saint-Maurice	1
Choisy-le-Roy	2	Thiais	1
Clamart	1	Vanves	2
Créteil	1	Vitry	2
Fontenay-aux-Roses	1		

ARCHIDIACONÉ de SAINT-DENIS.	CLERGÉ.
S.-J.-B. DE BELLEVILLE	7
SAINT-LAURENT	12
SAINTE-MARGUERITE	10
SAINT-MERRY	12
S.-NICOLAS DES CHAMPS	9
NOTRE-DAME DE BERCY	4
SAINT-ANTOINE	7
SAINT-GERVAIS	6
SAINT-LEU	6
Saint-Ambroise	8
Saint-Bernard de la Chapelle	8
Saint-Denis du Saint-Sacrement	10
Sainte-Élisabeth	10
Saint-Éloi	5
Saint-Germain de Charonne	5
Saint-Jacques et Saint-Christophe de la Villette	7
Saint-Jean-Saint-François	8
Saint-Joseph	7
Saint-Joseph des Allemands	1
Saint-Martin	6
N.-Dame des Blancs-Manteaux	6
Notre-Dame de la Croix de Ménilmontant	5
Saint-Paul-Saint-Louis	10

BANLIEUE.

	Clergé.		Clergé.
S.-DENIS-EN-FRANCE	4	Fontenay-sous-Bois	1
VINCENNES	4	Noisy-le-Sec	1
MONTREUIL	2	Pantin	2
Aubervilliers	2	Pierrefitte	1
Bagnolet	1	Pré-S.-Gervais	1
Bobigny	1	Romainville	1
Bondy	1	Rosny	1
Bourget (le)	1	Saint-Mandé	2
Cour-Neuve (la)	1	Saint-Ouen	2
Drancy	1	Stains	1
Dugny	1	Villemonble	1
Épinay	1	Villetaneuse	1

(*) Curé, vicaire, prêtres habitués.

(**) Les paroisses dont les noms sont en lettres grasses sont des cures de 1re classe ; celles dont les noms sont en petites capitales sont de 2e classe ; les autres ne sont pas classées.

Le diocèse compte 18 *communautés ecclésiastiques*, savoir :

1. La Société des Prêtres de Saint-Sulpice ;
2. Les Frères Prêcheurs ;
3. Les Franciscains de Terre-Sainte ;
4. Les Frères Mineurs capucins ;
5. La Compagnie de Jésus ;

6. La congrégation des Prêtres de la Mission;

7. La congrégation des Prêtres des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie;

8. La congrégation des Prêtres de la Miséricorde;

9. La communauté des Prêtres de l'Oratoire;

10. Le séminaire des Missions étrangères;

11. Le séminaire du Saint-Esprit;

12. Le séminaire des Irlandais;

13. La Société de Marie;

14. Les Eudistes;

15. La congrégation de Notre-Dame de Sainte-Croix du Mans;

16. La congrégation des Prêtres de Notre-Dame de Sion;

17. Les Prêtres du Saint-Sacrement;

18. L'Infirmerie de Marie-Thérèse.

Il compte 55 *communautés religieuses*, savoir :

1. L'Abbaye aux Bois;

2. L'Adoration réparatrice;

3. Les Dames de l'Assomption;

4. Les Augustines (dames anglaises);

5. Les Augustines hospitalières de Charenton;

6. Les Augustines hospitalières de l'Hôtel-Dieu;

7. Les Augustines du saint Cœur de Marie;

8. Les Bénédictines du Saint-Sacrement;

9. Les Bénédictines du Saint-Sacrement dites du Temple;

10. Les Dames du Bon-Pasteur;

11. Les Sœurs du Bon-Secours;

12. Les Sœurs gardes-malades de Troyes;

13. Les Carmélites (rue d'Enfer);

14. Les Carmélites (avenuede Saxe);

15. Les Carmélites (rue de Messine);

16. Les Dames de Sainte-Clotilde;

17. Les Dames de la Compassion;

18. La congrégation de la Mère de Dieu;

19. La congrégation de Notre-Dame (les Oiseaux);

20. La congrégation de Notre-Dame (du faubourg Saint-Honoré);

21. Les Sœurs de la Croix;

22. Les Dominicaines de la Croix;

23. Les Dominicaines de Nancy;

24. Les Sœurs des écoles chrétiennes de la Miséricorde;

25. Les Sœurs de l'Espérance;

26. Les Fidèles Compagnes de Jésus;

27. Les Franciscaines de Sainte-Élisabeth;

28. Les Sœurs de l'Immaculée Conception;

29. Les Dames de l'Intérieur de Marie;

30. Les Religieuses de Jésus-Christ;

31. Les Dames de Sainte-Marie de Lorette;

32. Les Sœurs de Marie-Joseph;

33. Les Augustines de Notre-Dame de Miséricorde;

34. Les Religieuses de Notre-Dame du Calvaire;

35. Notre-Dame de Sion;

36. Les Petites Sœurs des pauvres;

37. Les Dames de la Retraite;

38. Les Sœurs de la Retraite chrétienne;

39. Maison-Mère du Sacré-Cœur;

40. Noviciat du Sacré-Cœur;

41. Les Dames des sacrés Cœurs de Jésus et Marie et de l'Adoration perpétuelle;

42. Les Sœurs de Saint-André;

43. Les Sœurs de Saint-Charles;

44. Les Sœurs du Sacré-Cœur de Marie, de Nancy;

45. Les Sœurs de Saint-Joseph, de Belley;

46. Les Sœurs de Saint-Joseph, de Cluny;

47. Les Dames de Saint-Maur;

48. Les Dames de Saint-Michel;

49. Les Sœurs aveugles de Saint-Paul

50. Les Dames de Saint-Thomas de Villeneuve;

51. Les Filles de Saint-Vincent de Paul;

52. Les Religieuses Augustines de Sainte-Marie;

53. Les Ursulines de Troyes;

54. Les Dames de la Visitation (rue d'Enfer);

55. Les Dames de la Visitation (rue de Vaugirard).

Les 35 *hôpitaux et hospices ayant un aumônier* sont :

1. L'Asile de la Providence, desservi par les Sœurs de la Charité, de Nevers;

2. L'Asile des Ouvrières convalescentes, desservi par les Augustines;

3. Beaujon;

4. Bicêtre;

5. Charenton (Augustines);

6. La Charité (Augustines);

7. Clinique de l'École de Médecine;

8. Cochin (Sœurs de Sainte-Marie);

9. Enfants malades (Dames de Saint-Thomas);

10. Enfants trouvés (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

11. Enghien (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

12. Hôpital militaire du Gros-Caillou (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

13. Hôpital militaire du Val de Grâce (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

14. Hôpital militaire de Vincennes (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

15. Hôpital du Midi;

16. Hospice Le Prince (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

17. Hôtel-Dieu (Augustines);

18. Hôtel-Dieu de Saint-Denis (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

19. Incurables hommes (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

20. Incurables femmes (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

21. Lourcine (Sœurs de la Compassion);

22. Maison des Frères hospitaliers de Saint-Jean de Dieu;

23. Maison municipale de santé;

24. Maternité;

25. Ménages (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

26. Necker (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

27. Lariboisière (Augustines);

28. La Rochefoucault (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

29. Saint-Antoine;

30. Saint-Louis;

31. Saint-Mandé;

32. Sainte-Eugénie (Sœurs de Saint-Vincent de Paul);

33. Sainte-Périne;

34. Salpétrière;

35. Villas.

Les *Établissements d'instruction publique dirigés par des ecclésiastiques ou ayant un ou plusieurs aumôniers* sont :

1. La Faculté de théologie, ayant un doyen et sept professeurs;

2. L'École normale supérieure;

3. Sept lycées et colléges;

4. Trois maisons impériales d'éducation;

5. L'Institution générale des Frères des Écoles chrétiennes;

6. La maison d'éducation des Frères, à Passy;

7. L'institution de Saint-Nicolas, dirigée par les Frères, à Paris et à Issy;

8. L'orphelinat de Ménilmontant;

9. L'orphelinat de Saint-Charles;

10. L'orphelinat de Saint-Vincent de Paul;

11. L'institution des Jeunes Économes;

12. Le pensionnat des Dames du Sacré-Cœur;

13. Le pensionnat des Dames de Saint-Maur;

14. Le pensionnat de Notre-Dame des Arts;

15.

15. Le pensionnat des Dames de la Sainte-Famille ;

16. Le pensionnat des Dames de l'Immaculée Conception ;

17. La Maison de la Providence, à Ivry ;

18. L'institution Sainte-Marie.

On compte parmi les *établissements divers* et les *prisons* ayant un aumônier attaché à la maison :

1. La chapelle de Notre-Dame de Grâce ;
2. La chapelle de Notre-Dame de Nazareth ;
3. La Chapelle expiatoire ;
4. La chapelle de Notre-Seigneur de la Compassion ;
5. La chapelle du Sénat ;
6. La chapelle du château de Vincennes ;
7. La chapelle de l'École militaire ;
8. La chapelle de la manufacture impériale des Gobelins.

Prisons :

1. La Conciergerie ;
2. Les jeunes détenus ;
3. Les Madelonettes ;
4. La maison de correction de Saint-Denis ;
5. Saint-Lazare ;
6. Sainte-Pélagie ;
7. La prison Mazas ;
8. La prison pour dettes ;
9. La prison militaire ;
10. La Roquette.

Enfin il y a un prêtre attaché aux cimetières de l'Est (Père-Lachaise), du Nord (Montmartre), du Sud (Montparnasse), et de l'ancienne commune de Montmartre.

CONCILES.

1. Le premier concile de Paris, suivant l'opinion générale, eut lieu en 360, peu après le retour de S. Hilaire de Constantinople. Il rejeta les décrets de Rimini et se rattacha strictement au concile de Nicée. On trouve dans les fragments de S. Hilaire une lettre du concile aux évêques d'Orient, qui est d'un haut intérêt. Elle affirme la consubstantialité du Fils et du Père, prononce l'anathème contre Auxence, Arsace et Valens, et proclame S. Hilaire le fidèle défenseur du nom de Dieu (1).

2. En 551, 26 évêques, dont 6 métropolitains, destituèrent Saffaracus, évêque de Paris, et le remplacèrent par Eusèbe.

3. En 557, 15 évêques promulguèrent dix canons pour garantir les biens de l'Église contre les déprédations. Le huitième canon défend de sacrer un évêque contre le gré du clergé et du peuple et interdit son institution par le prince contre la volonté du métropolitain et des évêques de la province. S. Prétextat, de Rouen, S. Germain, de Paris, et Euphronius, de Tours, y assistèrent.

4. En 573, sous le roi Gontran, on tint un concile pour mettre un terme à la lutte fratricide entre Chilpéric et Sigebert. 32 évêques y assistèrent. Ils déposèrent Promotus, évêque de Châteaudun.

5. En 577 un concile se réunit dans l'église de Saint-Pierre. Le roi Chilpéric fait déposer S. Prétextat, archevêque de Rouen, qu'il accuse d'avoir favorisé la révolte de son fils Mérovée.

6. En 614 se tint le concile le plus nombreux qui eût eu lieu jusqu'alors dans les Gaules; 79 évêques y assistèrent. Ils décrétèrent quinze canons. Le premier, et le plus important, fut dirigé contre les empiétements des princes, prétendant s'attribuer la nomination des évêques. Celui-là seul, dit le concile, peut être ordonné qui a été élu par le métropolitain, uni à ses suffra-

(1) Baronius, Pagi, etc.

gants, au clergé et au peuple de la ville.

7. Concile tenu en novembre 825.

8. En 829, 25 évêques des provinces métropolitaines de Reims, Sens, Tours et Rouen, assistent à un synode. Les actes sont divisés en trois livres. Le premier concerne les évêques, le deuxième les princes, et le troisième recommande aux empereurs Louis et Lothaire l'observation des décrets émanés du concile. Ces décrets sont importants; ils déterminent les obligations des princes et des évêques; ils insistent pour que les conciles se réunissent deux fois par an et pour que les évêques ne s'éloignent pas de leurs diocèses.

9. Concile tenu en 847, relatif à la lutte de l'évêque Hincmar et de l'évêque Ebbon.

10. Concile tenu en 849.

11. Concile tenu en 853.

12. Concile tenu en 1024.

13. Concile tenu en 1050, en présence de l'empereur Henri Ier. Ce concile condamne Bérenger et le livre de Jean Scot Érigène sur l'Eucharistie.

14. En 1104. L'évêque Lambert est chargé par le Pape de recevoir le roi Philippe dans la communion de l'Église. Le roi et Bertrade jurent de s'abstenir désormais de toute relation charnelle entre eux.

15. En 1129, en présence de Louis le Gros; on y avise à la réforme de plusieurs couvents.

16. En 1147. Le Pape Eugène III, plusieurs cardinaux et beaucoup de savants y assistent. On y juge les erreurs de Gilbert de la Porré, évêque de Poitiers, sur la Trinité. S. Bernard y discute contre Gilbert. Le Pape remet la décision à l'année suivante. Gilbert est condamné à Reims.

17. En 1185, célébré sous Philippe-Auguste, en faveur de la croisade.

18. En 1196, sous la présidence de deux légats, pour examiner la validité du mariage de Philippe-Auguste et d'Ingeburge de Danemark. Le concile ne décide rien.

19 et 20. En 1201 et 1210, contre les hérétiques Évrald, de Nevers, et Amaury.

21. En 1212, présidé par Robert de Courçon, cardinal-légat du Pape Innocent III. On y décrète plusieurs constitutions en vue de la réforme du clergé, des moines, des religieuses, des prélats. Elles sont importantes. On y interdit aussi la *fête des Fous*, qui se célébrait le 1er janvier, comme antérieurement déjà l'avaient proscrite le légat Pierre de Capoue et Eudes de Sully, évêque de Paris.

22. En 1223, tenu par le cardinal Conrad, évêque de Ponto, contre les Albigeois.

23. En 1225, sous Louis VIII, contre les Albigeois.

24. En 1226. Le légat du Pape excommunie le comte Raimond, de Toulouse, et ses partisans, et proclame les droits du roi sur les biens du comte. On le considère comme un concile national (28 janvier).

25. Transféré, en 1229, de Meaux à Paris. Le comte Raimond fait sa paix avec le roi et l'Église.

26. Présidé, en 1256, par Henri, archevêque de Sens, à l'occasion du conflit des Dominicains et de l'Université. Le Pape Alexandre III décide en faveur des premiers.

27. En 1264, le 6 août. Le cardinal Simon de Brie préside, et S. Louis promulgue une très-sévère ordonnance contre les jurements et les blasphèmes.

28. En 1281, 4 archevêques et 20 évêques se plaignent des Ordres mendiants, qui entendent à confesse dans leurs diocèses sans leur assentiment, sous prétexte d'autorisation pontificale. Guillaume, évêque de Mâcon, prouve que cela n'est pas contraire aux décrets du concile de Latran; seulement les pénitents sont tenus de se confesser au

moins une fois l'an auprès de leur curé.

29. En 1310, sous la présidence de Philippe de Marigny, archevêque de Sens. On examine les accusations élevées contre les Templiers.

30. En 1314, sous la présidence du même.

31. En 1324, sous la présidence de Guillaume de Melun, archevêque de Sens, pour régler la célébration de la Fête-Dieu, prescrite par le Pape Urbain IV.

32. En 1344, présidé par le même, pour garantir la liberté de la juridiction ecclésiastique contre les juges séculiers.

33. Concile national tenu en 1395; 2 patriarches, 7 archevêques, 46 évêques, 9 abbés et de nombreux docteurs y assistent. Ils discutent les moyens de mettre un terme au schisme de Pierre de Lune (Benoît XIII) et de Robert de Genève (Clément VII). Le désistement des deux prétendants paraît au concile ce qu'il y a de plus opportun, et il envoie des députés dans ce but à Rome.

34. Concile national tenu en 1398, convoqué, comme le précédent, par les soins de Charles VI; 1 patriarche, 2 archevêques, 60 évêques, 70 abbés, un grand nombre de députés des universités et de savants y assistent. On veut obliger Benoît XIII à céder et on lui dénonce l'obédience. En 1403 la France se remet sous son obédience.

35. En 1404. Ce concile décrète diverses dispositions relatives à des bénéfices restés vacants durant le schisme.

36. En 1406. Concile national de tout le clergé français pour mettre un terme au schisme. On réclame un concile universel et la renonciation de Benoît XIII.

37. Concile national de 1408, tenu du 11 août au 5 septembre. On y décrète de nombreux canons sur la manière dont l'Église gallicane devra se conduire durant la neutralité. On séquestre tous les bénéfices des adhérents de Pierre de Lune. On en appelle au futur Pape légitime, *clave non errante* (1).

38. Présidé, en 1429, par Nauton, archevêque de Sens. On y décrète de nombreux canons relatifs aux obligations et aux mœurs des prêtres séculiers, des moines, des chanoines, à la célébration des mariages, à la publication des bans, etc.

39. Présidé, en 1528, par le cardinal du Prat, archevêque de Sens. L'assemblée condamne les erreurs de Luther, en seize décrets qui touchent les principaux points que le concile de Trente décida plus tard. Les Pères s'occupent aussi de la discipline, qu'ils règlent par de sages ordonnances (2).

40. Pseudo-concile de 1797.

41. Second pseudo-concile de 1801 (3).

42. Concile national, convoqué, le 9 juin 1811, par Napoléon; 6 cardinaux, 9 archevêques, 80 évêques et 9 évêques nommés sont présents. Le cardinal Fesch préside, Pie VII étant à Savone. Le 19 mai, une députation d'évêques envoyés par Napoléon soumet au Pape un certain nombre de points relatifs à l'institution canonique des évêques; mais ces concessions devaient d'abord être introduites dans un concordat. Le Pape ne signe pas la note contenant ces concessions. Ce devint un motif pour les évêques réunis à Paris, et dont la grande majorité était fidèle au Pape, de se déclarer incompétents. Napoléon se hâta de dissoudre l'assemblée le 10 juillet. Cependant le plus grand nombre des évêques demeura à Paris. Ils se réunirent, le 5 août, en congrégation générale, et rédigèrent un décret statuant que les évêques nommés auraient à demander au

(1) *Conc.*, t. II, *Spicil.*
(2) Labbe, *Coll. Conc.*, t. XIV.
(3) *Voy.* RÉVOLUTION FRANÇAISE.

Pape l'institution canonique; que si, au bout de six mois, l'institution n'était pas obtenue, le métropolitain ou le plus ancien évêque de la province procéderait à cette institution. On devait soumettre le décret à l'approbation du Pape. Pie VII l'approuva, à la condition que l'institution aurait toujours lieu au nom du Pape. Ce bref, œuvre du cardinal Roverella, créature du gouvernement impérial, était une concession qui amena le Pape à la conclusion du concordat de Fontainebleau (25 janvier 1813), qui lui coûta tant de larmes, mais lui donna l'occasion de se relever plus vigoureusement que jamais et d'annuler ce que les évêques constitutionnels et quelques cardinaux avaient eu la faiblesse d'approuver et d'arracher au Pape.

Cf. Baronius, Labbe, *Coll. Conc.*; *Almanach du Clergé de France*, 1862; *France pittoresque*, par Hugon; Artaud, *Histoire de Pie VII;* Gérard du Bois, *Histor. Ecclesiæ*, Paris, 2 vol.; *Gallia Christiana*, t. VII, Paris, 1744; *Biographie universelle;* les articles FRANCE et EMPIRE FRANK DANS LES GAULES.

GAMS.

PARITÉ, mot par lequel on désignait le rapport des trois confessions, des Catholiques, des Luthériens et des réformés, au point de vue civil et politique, dans l'empire germanique et dans les États de l'empire. Cette parité fut d'abord accordée par la paix de religion, et le recez de l'empire, de 1555 aux Luthériens, ou aux adhérents de la confession d'Augsbourg, et aux Catholiques; puis, par la paix de Westphalie de 1648, aux Calvinistes ou aux réformés. A dater de ce moment les Luthériens et les réformés furent compris comme un corps religieux sous le nom de *Corps évangélique*, et opposés aux Catholiques. Le § 1 de l'art. 5 de la paix d'Osnabruck décréta « qu'il régnerait une parité exacte et réciproque entre les princes électeurs, les princes et toutes les villes des deux religions, de sorte que le droit des uns serait le droit des autres. » Les deux partis devaient jouir également de la protection impériale, sans préjudice des obligations imposées à l'empereur comme protecteur de l'Église romaine (1). Mais cette disposition ne valait que pour l'empire, pour les rapports des États de l'empire entre eux et avec l'empereur.

Quant aux territoires particuliers, tout dépendait de la possession au 1er janvier de l'année 1624 (2), et d'après cela la parité des deux partis religieux et de leurs adhérents n'existait que dans un petit nombre d'États de l'empire, qu'on nommait mixtes, tandis que dans les autres, et par conséquent dans la plupart, c'était la confession catholique ou la confession protestante qui prédominait; les partisans de l'une ou de l'autre pouvaient non-seulement pratiquer publiquement leur culte, mais encore prétendre à la jouissance des droits civils et politiques.

Les autres religions et leurs sectateurs devaient, en revanche, en être à jamais exclus (3). Cependant cette disposition ne s'appliquait qu'aux sectes qui se disaient chrétiennes, sans nuire aux Juifs, tolérés après comme auparavant. En outre la liberté de conscience était accordée à chaque individu.

On sait combien, avec le cours des temps, l'autorité des livres symboliques s'affaiblit dans les pays protestants, de même que l'autorité du Pape et de la tradition ecclésiastique dans les pays catholiques, et combien les opinions rationalistes prévalurent partout aux dépens de la foi positive. La sécularisation des principautés ecclésiastiques soumit, en 1803, presque tous les États catholiques à la domination de princes protestants. Dans la catholi-

(1) § 10 *eod.*
(2) *Voy.* ANNÉE DÉCRÉTOIRE.
(3) *I. P. O.*, art. 7, § 2.

que Bavière les illuminés prirent le dessus dès le commencement du règne du prince-électeur de Deux-Ponts, devenu plus tard le roi Maximilien. Lors donc qu'en 1806, presque partout les anciennes institutions des États s'écroulèrent avec l'empire germanique, ce fut une occasion favorable pour proclamer, dans tous les pays demeurés catholiques jusqu'alors, la parité des protestants et des Catholiques. La même faveur ne fut pas accordée aux Catholiques dans les pays protestants qui étaient en dehors de la Confédération germanique; mais Napoléon établit cette parité en Saxe et dans le reste des États germaniques du Nord lorsqu'il les contraignit de se relier à la Confédération germanique, et c'est ainsi que la parité des deux confessions, qui n'étaient auparavant sur un pied d'égalité que dans l'empire, fut établie, au moins légalement, sinon de fait, dans tous les États de l'ancien empire, à l'exception des provinces autrichiennes, lorsqu'en 1815 la chute de Napoléon amena la création de l'alliance germanique.

L'acte de l'alliance germanique statua, article 16 : « La différence des partis religieux chrétiens ne peut fonder, dans les pays et les domaines de l'alliance germanique, aucune différence dans la jouissance des droits civils et politiques. » On omit avec intention, dans cet article, le mot *trois*, qui, dans la rédaction primitive, se trouvait devant les mots *partis religieux chrétiens*.

Mais comme, d'un autre côté, au congrès de Vienne, à la demande de savoir si la disposition de cet article pouvait s'appliquer à d'autres confessions qu'aux trois confessions chrétiennes reconnues égales, depuis 1648, dans l'empire, par exemple aux anabaptistes, aux Vaudois, etc., etc., on déclara que cette interprétation était *douteuse*, il paraît que cette omission n'avait été faite que par égard pour les membres de l'Église grecque, auxquels, en 1814, une patente du gouverneur général russe du royaume de Saxe, le prince Repnin, avait accordé l'égalité des droits avec les Catholiques et les réformés.

D'après cela la disposition de l'article 16 ne se rapporte qu'aux confessions chrétiennes qui avaient obtenu à cette époque déjà la jouissance des droits civils et politiques en Allemagne. Ce n'est qu'en 1834 que les Grecs furent admis expressément en Bavière à la complète égalité des droits avec les trois autres partis religieux officiellement reconnus. Cette parité a pour conséquence que les membres des confessions en question ne peuvent, dans aucun pays de l'Allemagne, en vue de la religion, être déclarés incapables d'acquérir, d'hériter ou de succéder, ou être moins bien traités par l'autorité civile les uns que les autres, au point de vue de la protection, de l'administration de la justice, des droits civils, du droit aux emplois publics, aux honneurs et privilèges, etc., etc.

Les confessions ou les Églises, comme telles, c'est-à-dire comme corporations publiques, sont-elles également mises au même niveau, dans leurs rapports avec le pouvoir politique, en vertu de l'article 16, de sorte que, suivant les termes de la paix de Westphalie, le droit de l'une soit le droit de l'autre? C'est une question contestable et qui a été réellement contestée, notamment en Saxe et en Prusse, de la part des protestants. Cependant l'opinion publique s'est prononcée pour l'affirmative, et cette parité existe, au moins en ce sens, d'après les constitutions de tous les États de l'Allemagne, que nulle part l'une ou l'autre des confessions nommées n'est reconnue dominante ou privilégiée, et que les fonctions des autorités ecclésiastiques de ces diverses

confessions, qui ont rapport à la vie civile ou politique, jouissent partout de la même liberté et sont également reconnues. DE MOY.

PARJURE, *perjurium*. Le parjure ou l'affirmation par serment d'un fait ou d'un dire qu'on sait être faux doit être distingué de la violation volontaire d'une promesse faite par serment (1).

La responsabilité morale du parjure n'augmente ou ne diminue pas suivant l'importance plus ou moins grande du fait faussement affirmé, mais suivant le degré de la connaissance qu'on a de l'acte criminel qu'on commet et suivant la conviction plus ou moins grande qu'on a de la fausseté de la chose jurée. Au point de vue de la pénalité on distingue le parjure simple, *perjurium simplex*, du parjure solennel ou qualifié, *perjurium solemne*. Ce dernier se nomme, dans la langue du droit, depuis le code pénal de l'empereur Charles-Quint, 1532, art. 107, où cette expression paraît pour la première fois, parjure légal, c'est-à-dire faussement prêté devant la justice après avertissement préalable. D'après le droit canon le parjure en justice déshonore pour la vie et a toutes les suites légales de l'infamie (2); en outre les ecclésiastiques coupables de parjure sont à perpétuité suspendus et privés de toute fonction et de tout bénéfice (3); les laïques sont condamnés à quarante jours de jeûne au pain et à l'eau et à sept ans de pénitence publique (4).

Celui qui entraîne un tiers au parjure est à perpétuité exclu de l'Église (5). Le droit romain destituait celui qui s'était parjuré (6); il le frappait d'infamie (1), et, si le parjure entraînait la mort d'un innocent, le parjure était condamné à mort (2).

Le Code Carolin punissait ce crime de la peine d'infamie ; le coupable avait l'index et le doigt du milieu coupés, et, si un tiers avait été exécuté par suite de son parjure, il était puni de la peine du talion (3).

Le Code pénal français punit de la peine des travaux forcés à temps le faux témoignage en matière criminelle, de la peine de la réclusion le faux témoignage en matière correctionnelle et en matière civile. En outre, celui à qui le serment a été déféré, et qui fait un faux serment en matière civile, est puni de la dégradation civique. Code pénal, art. 361, 362, 363, 366.

Il faut malheureusement reconnaître que, de nos jours, dans maintes contrées, le parjure se multiplie d'une manière déplorable. Ce crime est, sans contredit, la conséquence de l'incrédulité croissante, de la dépravation morale, ainsi que de l'usage souvent inutile du serment judiciaire et de la manière frivole dont on le prête. C'est à la législation civile à aviser aux abus légaux ; c'est à l'Église à agir sur les consciences. C'est pourquoi, dans beaucoup de diocèses, le parjure en justice est déclaré, *pro foro conscientiæ*, un cas réservé (4).

PERMANÉDER.

PARKER (MATTHIEU), archevêque de Cantorbéry. Lorsque Élisabeth, fille d'Anna Boleyn, monta sur le trône d'Angleterre et voulut introduire de force la réforme dans son royaume, elle exigea le serment de suprématie de la part des évêques catholiques. Sauf l'évêque de Landaff, tous les prélats résistèrent

(1) *Voy.* SERMENT (violation de).
(2) C. 9, c. III, quæst. 5, c. 54, X, *de Test. et Attest.*, II, 20.
(3) C. 2, fin., X, *de Fidejuss.*, III, 22.
(4) C. 8, c. VI, quæst. 1.
(5) C. 7, c. XXII, quæst. 5.
(6) L. XVII, *Cod. de Dignit.*, XII, 1.

(1) L. XLI, *Cod. de Transact.*, II, 4.
(2) Fr. 1, § 1, *Dig.*, *ad leg. Cornel.*, *de Sicar.*, XLVIII, 8.
(3) C. C. C., a. 1532, art. 107.
(4) *Voy.* CAS RÉSERVÉS.

à son injonction et sacrifièrent leur siége et leur liberté aux dictées de leur conscience. La reine, n'ayant pas réussi à transformer l'épiscopat catholique en une hiérarchie protestante servilement dévouée à sa personne, et n'ayant aucune envie de jouer le rôle d'une papesse régnant sur des ministres affamés et déconsidérés, s'appliqua à remplacer l'épiscopat catholique. Il ne manquait pas de candidats disposés à entrer dans la nouvelle hiérarchie, malgré les incessantes déclamations des protestants contre l'orgueil et les richesses de la hiérarchie catholique, si éloignée, disaient-ils, de l'humilité et de la pauvreté du Christ et des Apôtres. Mais la difficulté était de trouver des prélats catholiques qui voulussent consacrer Parker, qu'Élisabeth avait placé à la tête de la hiérarchie réformée.

Parker, né à Norwich en 1504, ancien chapelain d'Anna Boleyn, précepteur d'Élisabeth et doyen de Lincoln sous Édouard VI, avait été choisi par Élisabeth pour occuper le nouveau siége archiépiscopal de Cantorbéry. Il faut dire à la louange de Parker qu'il résista longtemps au désir de la reine. Les évêques catholiques invités à le sacrer, même Kitchin de Landaff, qui cependant avait prêté le serment de suprématie, refusèrent de sacrer le nouveau métropolitain, et la reine se vit, en définitive, obligée de faire procéder à la consécration qu'elle avait en vue par les quatre évêques protestants Barlow, Scorey, Coverdale et Hodgskins, parmi lesquels Barlow et Hodgskins avaient été ordonnés évêques suivant le rite catholique, les deux autres suivant le formulaire protestant.

Le sacre eut lieu le 17 décembre 1559, à peu près conformément au rituel d'Édouard VI, qu'Élisabeth avait rétabli, et dans lequel les paroles de la consécration, ne faisant aucune mention de l'épiscopat ou de la transmission d'un nouveau pouvoir, sont celles-ci : « Reçois le Saint-Esprit, et n'oublie pas de réveiller la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains. » Parker sacra à son tour, suivant le rituel d'Édouard VI, les autres évêques.

On sait que la validité de cette consécration des évêques protestants d'Angleterre devint l'objet d'une longue controverse, les Catholiques niant la validité de cette consécration, parce que le consécrateur proprement dit de Parker, Barlow, n'avait lui-même pas été sacré; que la forme de consécration du rituel d'Édouard était invalide; que, d'ailleurs, le sacre de Parker et des autres évêques réformés nouvellement élus s'était fait dans la salle à manger de l'hôtel de la Tête de Cheval, à Cheapside, par Scorey, qui s'était contenté de faire mettre les candidats à genoux, de leur imposer la Bible sur la tête et de leur dire de se relever évêques! Lingard dit à ce sujet : « Le sacre de Parker, qui eut lieu le 17 décembre (comme nous venons de l'indiquer), ne peut être mis en doute; peut-être que, dans l'intervalle qui s'écoula entre la résistance des prélats catholiques et le moment de la cérémonie, il y eut une rencontre à la Tête de Cheval, qui donna lieu à l'histoire que nous venons de rappeler. » — Parker se fit connaître par le recueil intitulé : *Rerum Brit. Scriptores vetustiores*, Lugd., 1587, et par une édition de l'*Historia major* de Matthieu de Paris et des *Flores historiarum* de Matthieu de Westminster. Parker mourut en 1572. Il ne faut pas le confondre avec *Samuel Parker*, évêque d'Oxford († 1688), défenseur ardent de la Haute-Église et auteur de plusieurs ouvrages.

Cf. Lingard, *Hist. d'Angl.*, t. VII; Döllinger, *Hist. de l'Église;* Perrone, *Præl. theol. in tract. de Ordine.*

SCHRÖDL.

PARME. *Voyez* ITALIE.

PAROCHUS *actualis*, *habitualis*, *primitivus*. *Voyez* CURÉ, PRÊTRE AUXILIAIRE, CONGRUE (*portion*).

PAROISSE. *Voyez* DIOCÈSE, CURE.

PAROISSE (CHANGEMENT DE). *Voy.* CURE.

PAROISSE (EXTINCTION D'UNE). *Voyez* CURE.

PAROISSIALES (ANCIENNES ÉCOLES). Une des premières et des plus importantes attributions des évêques fut, dès l'origine, de veiller à l'enseignement et à l'éducation des membres de l'Église naissante : d'une part, afin que la semence de l'Évangile ne fût pas étouffée dans les écoles païennes; d'autre part, pour préparer, en même temps que le Christianisme se propageait, des maîtres et des prêtres capables d'en donner une connaissance exacte aux fidèles. Ainsi, à mesure que l'Église s'accrut et se fortifia, s'augmentèrent et se fortifièrent les écoles chrétiennes. Lorsque l'Évangile eut vaincu le paganisme et se fut établi solidement sur les ruines de l'idolâtrie, l'école partagea avec l'Église la mission divine de réformer, de transformer, de civiliser l'humanité.

Les évêques portèrent surtout leur attention sur la jeunesse, voulant et devant, d'un côté, initier les fidèles aux profondeurs de la doctrine chrétienne; d'un autre côté, se réserver le moyen de choisir des sujets capables de remplir les fonctions du saint ministère. Ils recueillirent donc des jeunes gens dans des maisons établies à cette fin auprès de leurs églises, souvent dans leur propre demeure, et y veillèrent soigneusement à l'instruction et à l'éducation de cette jeunesse. Telles furent les plus anciennes *écoles épiscopales*. S. Augustin en avait déjà érigé une près d'Hippone (1). Les conciles s'occupèrent très-activement de l'établissement de ces pépinières du clergé (2).

(1) Possid., *in Vita Aug.*
(2) *Conc. Tol.*, a. 350, c. 1.

En outre les évêques engagèrent vivement les prêtres des paroisses à prendre des jeunes gens dans leurs maisons, à s'occuper paternellement de leur instruction et de leur éducation, et à se préparer par là de dignes successeurs. Telle fut l'origine des *écoles paroissiales*, aussi anciennes que les écoles épiscopales (1), instituées d'abord pour élever les clercs; mais, comme elles étaient en même temps des écoles d'externes, *scholæ exteriores*, elles ne demeurèrent pas sans influence sur la culture du peuple lui-même, vu que l'on y enseignait non-seulement le catéchisme, mais la lecture et diverses autres connaissances (2).

Mais ces établissements, si salutaires pour leur temps, partagèrent le sort de toutes les institutions humaines : elles tombèrent, par différentes causes, en décadence.

Charlemagne, ayant conçu l'idée de faire de son immense empire un État chrétien, déploya toute son autorité pour relever les écoles déchues et raviver ce qui avait dépéri. Non-seulement il érigea des écoles près de sa cour, mais il donna l'ordre de restaurer toutes les écoles existantes près des évêchés, des couvents et des cures, d'en ériger, selon le besoin, de nouvelles, et la volonté du sage monarque fut en effet mise à exécution. Nous possédons encore l'avis sérieux et pressant par lequel l'empereur fait sentir aux évêques et aux abbés la gravité de cette affaire, les avantages qu'en devaient recueillir l'Église et l'État, et combien en même temps il importait de former de bons prêtres. Il exhorte aussi les parents à envoyer exactement leurs enfants à ces écoles (3).

(1) Cf. *Conc. Vasion.*, II, a. 442, c. 1. *Conc. Mogunt.*, c. 45.
(2) *Conc. Aurel.*, c. 20.
(3) Cf. *Statut. concilii Diedenhof.*, a. 805, c. 45. Bintérim, *Hist. des Conciles*, t. II, p. 408.

Les évêques répondirent à l'appel de l'empereur et veillèrent dans leurs diocèses à la prompte réalisation de ses ordonnances. Les conciles de cette époque renferment les décrets les plus rigoureux, et l'on remarque surtout les dispositions du second concile de Châlons, c. 3, à ce sujet.

On institua auprès de toutes les églises des écoles de garçons où l'on enseignait, outre la lecture et l'écriture, la psalmodie et le service de l'autel (1), suivant les intentions formelles de Charlemagne (2).

On n'oublia pas non plus l'éducation des jeunes filles, qu'on éleva soit dans les couvents (dans la règle, toutefois, les religieuses ne devaient s'occuper que des jeunes filles qui avaient été offertes aux couvents comme *oblats*) (3), soit hors des couvents, par l'intermédiaire de jeunes filles ou de matrones chargées de ce soin par les évêques ou les curés.

Dans tous les cas les écoles de garçons et de filles étaient séparées.

Ces dispositions subsistèrent pendant tout le moyen âge ; seulement la sphère d'activité des écoles paroissiales s'agrandit de plus en plus, et comme souvent, soit pour ne pas se déranger, soit qu'ils manquassent de temps, les curés négligèrent ces écoles, on institua des prêtres spéciaux, qui, à l'aide d'un bon clerc ou d'un sacristain intelligent, donnèrent l'instruction à la jeunesse paroissiale (4).

C'est dans le même esprit que plus tard les conciles et les statuts synodaux s'occupèrent de fonder de bonnes écoles paroissiales, et comme ils avaient en vue non-seulement l'instruction, mais l'éducation de la jeunesse chrétienne, là où les Franciscains et les Dominicains, ordinairement chargés de ce soin, firent défaut, on s'occupa de former et d'instituer de bons *maîtres d'école*. Dans les grandes villes ce furent les magistrats municipaux qui nommèrent ces maîtres, qu'on appelait recteurs, *rectores ;* c'étaient la plupart du temps des clercs, dont la nomination devait être approuvée par l'évêque, et qui demeuraient dans les villes sous la surveillance de l'écolâtre de la cathédrale, à la campagne sous l'inspection des curés (1).

On institua aussi, avec le concours des autorités civiles, des *écoles du dimanche* pour la jeunesse adulte et les gens de service occupés les jours ouvrables à la ville ou à la campagne (2). Cependant, malgré toutes les peines qu'on se donna, malgré les ordonnances les plus salutaires édictées depuis le douzième siècle par les Papes et les évêques, ces écoles s'affaiblirent insensiblement. On ne put empêcher que, dans les villes surtout, l'enseignement ne tombât entre les mains de mercenaires, à la campagne entre celles de gens ignorants. Aussi le concile de Trente ordonna qu'on prît des mesures efficaces pour élever les clercs, et recommanda aux évêques l'établissement des petits séminaires, les écoles paroissiales proprement dites étant, avec le cours du temps, presque toutes devenues des écoles d'externes, *scholæ exteriores*.

Dans les temps plus modernes, le protestantisme, ayant identifié dans la personne du souverain la plénitude de l'autorité spirituelle et de l'autorité temporelle, inspira aux princes l'idée d'une

Caroli M., a. 804, *Præcepta de scholis Græcis et Latinis instituend. in Eccles. Osnabr.*, dans Walter, *Corp. Jur. Germ.*

(1) *Cap. Theodulf. Aurel.*, a. 797, c. 19, 20. Hayth, *Basil.*, a. 827, c. 6 et 7. Herardi, *Turon.*, a. 858, c. 17. Walteri *Aurel.*, a. 871, c. 6.

(2) C. 5, *incert. ann.*, dans Walter, *Corpus Jur. Germ. Capit. reg. Franc.*, lib. VI, c. 377, *sub fine*, dans Walter, I, 1, t. II, p. 656.

(3) *Cap. ad Salz.*, a. 804, c. 6, dans Walter, *Cap. Riculf. Suess.*, a. 889, c. 16.

(4) *Conc. Rom.*, a. 853, c. 34. *Conc. Nancl.*, a. 890, c. 3. (*De Vita et honest.*, 3, 1.)

(1) Voir *Statuts des Conciles*, dans Hartzheim.

(2) Hartzheim, *sub voce Scholæ dominicales*.

domination absolue et unique. Séduits par l'attrait de cette omnipotence, les princes catholiques trouvèrent à leur tour que la liberté et l'indépendance de l'Église étaient contraires à l'indépendance et la dignité de l'État; les écoles furent enlevées à la direction traditionnelle de l'Église et transplantées dans un sol qui jusqu'alors leur avait été complétement étranger. C'est ainsi que les écoles populaires perdirent leur caractère d'établissements religieux et ne furent plus que des institutions de l'État, ce qui contribua peut-être au développement du savoir, mais non certainement à la solidité de l'éducation morale et religieuse.

Cf. Thomassin, *de Vet. et nov. Eccl. Disc.*, t. I, lib. 3, c. 2-6; Bened. XIV, *Inst.* 59, et *de Synodo diœc.*, t. I, lib. V, c. 2; Pustkuchen, *l'Église, l'École, le Foyer domestique*, Elberfeld, 1832; Schwarz, *de l'Éducation*, t. II; Ruhkopf, *Histoire de l'instruction et de l'éducation en Allemagne depuis l'introduction du Christianisme; Feuilles hist. et pol.*, ann. 1844, p. 56, sur l'enseignement des écoles en Allemagne; Nussbaum, *des Rapports des écoles chrétiennes avec l'Église*, 1844-55; *de l'Introduction des petits séminaires*, par un curé catholique, Schaffhouse, chez Hurter, 1848. ÉBERL.

PAROISSIAUX (DROITS), *jura parochialia*, *pastoralia*, ensemble des droits qui appartiennent au curé, dans sa paroisse, comme : le droit de juridiction, *pro foro interno*, l'administration des sacrements, la bénédiction des mariages, le droit de conserver les saintes huiles et la sainte Eucharistie, de baptiser et d'enterrer les paroissiens, et de percevoir les revenus de la cure. On nomme aussi *jus parochiale*, *jus patronatus*, *jus præsentandi*, droit de patronage, de présentation, la faculté de nommer un ecclésiastique à une place ecclésiastique vacante.

Cf. CURÉ, PAROISSIENS, PATRONAGE (*droit de*) et PRÉSENTATION (*droit de*).

PAROISSIENS, nom qu'on donne à tous ceux qui sont soumis à la juridiction du curé, qui reçoivent par lui les sacrements, qui assistent à l'office public de son église, et qui, en même temps, ont certains droits d'administration dans l'église paroissiale.

C'est le *domicile* (1) qui fait le paroissien, c'est-à-dire que quiconque a son domicile permanent ou demeure pendant un certain temps dans les limites d'une paroisse est paroissien, suivant la règle : *quidquid est in parochia est etiam de parochia*. Celui qui demeure dans une paroisse et veut être affranchi de la juridiction du curé doit prouver qu'il en est exempt.

Comme toute paroisse est une communauté religieuse et ecclésiastique parfaitement close, il est naturel que ceux qui appartiennent à une autre confession, et qui ont leur domicile dans la paroisse, ne soient pas comptés parmi les paroissiens. C'était donc par une véritable iniquité que, dans les petits pays protestants d'Allemagne, on vit, jusque dans les temps les plus modernes, les dissidents être contraints de demander au pasteur de l'endroit la permission de recourir à un ecclésiastique de leur confession, être obligés de payer à ce pasteur les droits attachés à l'exercice du ministère sacré, et de lui demander les actes de baptême, de décès, dont ils pouvaient avoir besoin (2).

Voyez, sur l'obligation des paroissiens d'assister à l'office divin dans l'église paroissiale et d'y faire leurs Pâques, l'art. CURÉ; sur le concours dû à la construction et à la conservation des bâtiments de l'église, l'art. ÉGLISE (*entretien des bâtiments de l'*). KOBER.

(1) *Voy.* DOMICILE.
(2) *Voir* Bœhmer, *Jus paroch.*, sect. VII, c. II, § 13.

PAROLE DE DIEU. *Voyez* BIBLE.

PARRAINS. Lorsque l'usage de baptiser les enfants devint la règle dans l'Église (1), on donna aux enfants nouvellement baptisés des parrains, *patrini*, chargés de tenir ces enfants sur les fonts baptismaux (*levantes*), de répondre à leur place aux questions du prêtre, et obligés de s'engager pour eux (*sponsores*, *fidejussores*) à être fidèles à l'alliance contractée avec Dieu par le Baptême et d'instruire à la place des parents, en cas de besoin, leurs filleuls dans la foi (2). C'est pourquoi, d'une part, les enfants baptisés doivent renouveler l'alliance contractée en leur place au Baptême par les parrains (3); d'autre part on ne peut admettre pour parrains que ceux qui ont déjà reçu le sacrement de Confirmation ou qui ont, en tous cas, une connaissance suffisante de la religion (4).

Les parents de l'enfant ne peuvent être parrains (5), parce que, s'ils venaient à mourir prématurément, il n'y aurait plus personne pour veiller à l'éducation religieuse de leur enfant, et parce que, si l'enfant était né hors mariage, le père et la mère, étant parrains, contracteraient entre eux une parenté spirituelle qui constituerait un empêchement au mariage ultérieur. Il en est de même des membres d'un ordre religieux (6), qui ne peuvent être parrains à cause des obligations particulières de la vie religieuse, et des personnes non catholiques, à cause de la différence des confessions.

Ce n'est que par un relâchement coupable que dans les temps plus modernes l'on a admis comme parrains des personnes non catholiques. Le Rituel romain et toutes les anciennes ordonnances provinciales et diocésaines, conformes au Rituel, excluent les non-catholiques du droit d'être parrain (1), et les statuts diocésains les plus modernes confirment l'antique discipline tout en accordant, quand on le demande, que des personnes non catholiques assistent à la cérémonie en qualité de témoins civils (2).

Les protestants en général ne refusent pas le concours des parrains catholiques (3), parce que, d'après les opinions des protestants modernes, les parrains ne sont plus en effet pour eux que des témoins civils.

Lorsque le Baptême des enfants devint l'usage général, qu'on en sépara la Confirmation, qui fut administrée à part et plus tard (4), on eut soin de donner aussi à l'enfant des parrains pour la Confirmation, parrains qui contractèrent les mêmes obligations spirituelles que les parrains du Baptême et l'on appliqua les mêmes principes par rapport à leur nombre, à leur choix, à leurs qualités.

On fait intervenir des parrains même au Baptême et à la Confirmation des adultes, quoiqu'ils ne soient pas nécessaires dans ce cas.

Comme, d'après la doctrine de l'Église, celui qui est né physiquement ne devient capable de la vie éternelle que par le Baptême, lequel est, par cette raison, justement nommé le sacrement de la régénération, *lavacrum regenerationis*, et comme la Confirmation n'est pas autre chose que le sceau posé

(1) *Voy.* BAPTÊME.
(2) C. 105, dist. IV, *de Consecr.* Cf. Kœhler, *des Témoins au Baptême*, Zwickau, 1785.
(3) *Voy.* COMMUNION DES ENFANTS.
(4) C. 102, dist. IV, *de Consecr.*
(5) *Conc. Mogunt.*, a. 813, c. 55.
(6) C. 103, dist. IV, *de Consecr.*

(1) *Voir*, par exemple, les statuts d'Ermeland, 1610; d'Osnabrück, 1628; de Cologne, 1662; de Paderborn, 1683; de Culm, 1745, etc. Hartzheim, *Conc. Germ.*, t. IX, X.
(2) Par exemple, Ord. génér. du 26 juin 1843, de Munich-Freysing.
(3) Par exemple, Rescrit du Wurtemberg, du 30 juillet 1805; Rescrit du consist. supr. de Bavière, du 28 juin 1843.
(4) *Voy.* CONFIRMATION.

à l'alliance consacrée avec Dieu par le Baptême et la consommation de cette renaissance spirituelle, *perfectio regenerationis*, les parrains sont comme les auteurs de cette régénération spirituelle, et l'alliance spirituelle qui est fondée par là, par analogie à la parenté physique, crée un empêchement de mariage dirimant entre ceux qu'unit ce lien (1), empêchement qui prit une extension démesurée par cela qu'un enfant baptisé ou confirmé pouvait avoir plusieurs parrains des deux sexes, qui contractaient ainsi un empêchement de mariage non-seulement avec l'enfant et ses parents, mais encore entre eux (2).

C'est pourquoi le concile de Trente ordonna qu'à l'avenir on ne recevrait plus au Baptême qu'un parrain et une marraine, *unus et una*; que l'empêchement dirimant de la parenté spirituelle, *cognatio spiritualis*, créé par le Baptême n'existerait qu'entre les parrains, le baptisé et ses parents, comme entre le baptisant et le baptisé et ses parents, et qu'il en serait de même pour la Confirmation, l'empêchement n'existant qu'entre les parrains, le confirmé et les parents (3).

Les protestants, qui ont d'ailleurs rejeté cette loi canonique sur l'empêchement du mariage, ont cependant aussi restreint le nombre des parrains à deux ou trois, surtout par des motifs d'économie; seulement ils accordent, en Prusse, par exemple, que le nombre des parrains peut être dépassé, moyennant une rétribution plus considérable, et parfois l'intervention d'un plus grand nombre de témoins est un droit de certaines classes privilégiées (par exemple en Saxe). PERMANÉDER.

PARRAINS (CADEAUX DES). Ils sont d'usage dans beaucoup de pays. Le plus habituellement les parrains donnent de l'argent, immédiatement après le Baptême ou la Confirmation, à leur filleul. De là l'abus criminel en vertu duquel des personnes déjà confirmées se présentaient à plusieurs reprises pour recevoir la Confirmation.

D'autres fois le don consiste en étoffes, en vêtements plus ou moins précieux, suivant la fortune des parrains, en livres de prières, en chapelets, bonbons, jouets, etc. Dans beaucoup de pays ces cadeaux se continuent pendant de longues années et se répètent à certains jours de fêtes; en Bavière, par exemple, au temps pascal, on donne des œufs de pâques, des pains d'épices, etc. Ces cadeaux reposent sur une belle idée. La jeunesse aime les présents et s'attache volontiers à ceux qui les lui font. D'un autre côté la légèreté de la jeunesse est proverbiale. La jeunesse a toujours besoin d'être avertie, prévenue, réveillée, surveillée. Les cadeaux des parrains font naître la confiance et l'attachement des enfants, qui se rapprochent volontiers de ceux dont la main libérale s'ouvre pour eux. Cet attrait et cette rencontre donnent aux parrains l'occasion d'avertir amicalement leurs filleuls, et de leur rappeler avec douceur et gravité les obligations qui naissent du Baptême.

Ces rencontres entre les parrains et leurs filleuls sont singulièrement bien placées à Pâques et à la Toussaint. Il est facile à ceux qui ont du sens et de la foi de trouver matière à d'utiles et édifiantes leçons dans le souvenir de la résurrection du Sauveur, dans la mémoire de ceux qui ont un jour vécu sur la terre comme nous et sont aujourd'hui citoyens de la céleste patrie.

Malheureusement on oublie trop souvent ces hautes et salutaires idées, même en se conformant aux usages extérieurs qu'enseigne la religion. Les parrains s'acquittent de leur obligation matérielle : c'est la plus facile; ils né-

(1) *Voy.* MARIAGE (empêchements de).
(2) *Voy.* COMPATERNITÉ.
(3) Sess. XXIV, c. 2, *de Ref. matr.*

gligent l'obligation morale, la plus importante, la plus précieuse, sinon la plus coûteuse. On enrichit, on amuse, on régale son filleul; on réveille ses sens et sa vanité; on ne l'instruit pas, on ne parle pas à son âme, on néglige sa foi: c'est ce qui explique pourquoi parfois l'Église a interdit ces cadeaux (1).

On ne sait pas à quelle époque remonte l'usage des cadeaux des parrains. Il est possible que le plus ancien exemple de ce genre soit celui du vêtement blanc (*alba*) que le parrain présentait au néophyte, lorsque celui-ci sortait des fonts baptismaux.

Victor d'Utique nous apprend (2) qu'un parrain, nommé Muritta, pouvait montrer, longtemps après son baptême, à son filleul Elpidoforus, qui avait apostasié, l'aube de son Baptême, qu'il avait par conséquent conservée, probablement pour lui en faire cadeau dans une occasion favorable.

F.-X. SCHMID.

PARRAIN D'UNE CLOCHE. *Voyez* CLOCHE.

PARRICIDE. Une loi de Pompée avait frappé d'une peine nouvelle (*nova pœna*) ce crime qu'elle considérait comme inouï. Celui qui tuait son père, sa mère ou un de ses parents en ligne ascendante (3) ou descendante (4), ainsi que le complice, indigène ou étranger, devait, que le meurtre eût été secret ou public, être frappé de verges (5) et ensuite exécuté, non par le glaive ou le feu, mais être cousu dans un sac de cuir imperméable, avec un chien, un coq, un serpent et un singe, et jeté dans la mer, ou si on était loin de la mer, exposé aux bêtes féroces (1). Constantin modifia cette dernière disposition en ordonnant que, dans ce cas, le criminel serait jeté dans un fleuve (2).

Celui qui tuait un autre parent ou allié était atteint de la peine de la loi Cornélie, *lex Cornelia*. Cette disposition générale du Digeste se rapporte, sans aucun doute, à un décret impérial (3) qui condamne à mort les assassins de rang vulgaire, à la déportation ceux d'un rang plus élevé.

D'après le code pénal de Charlemagne (4) une femme qui tue son enfant doit être noyée, et, si le cas se présente souvent, elle doit, pour l'exemple, être enterrée vivante, ou empalée, ou, avant d'être jetée à l'eau, être déchirée par des tenailles ardentes. L'article 137 décrète que la peine du meurtre prémédité d'un époux ou d'un autre proche parent peut être renforcée par la claie jusqu'au lieu de l'exécution et l'écartèlement avec des tenailles ardentes. Ainsi cette aggravation de la peine n'était pas ordonnée, elle était autorisée. Le mode d'exécution n'était pas le même partout : en Saxe l'écartèlement était plus en usage; ailleurs les meurtriers étaient roués. Les législations nouvelles aggravent aussi la peine capitale infligée au parricide par certaines circonstances accessoires (5).

ÉBERL.

PARSISME. On nomme ainsi la religion qui domina dans le royaume de Perse, à dater de Darius Hystaspe jusqu'à Alexandre le Grand, puis, après la chute des Parthes, depuis Ardeschir Babezan jusqu'à Iezdegerd. Les sectateurs de cette religion sont nommés dans les livres sacrés *mâzdayaçnî* ou *mazda-yaçna*, d'où l'on a peut-être

(1) *Jus Eccles. van Espen*, p. 2, tit. 2, *de Bapt.*, c. 4, n. 15.
(2) *De Persec. Vandal.*, l. III.
(3) L. 9, *Dig.*, *ad leg. Pomp.*, *de Parricidio* (48, 9).
(4) L. unic., *Cod.*, *De his qui parentes vel liberos occidunt* (9, 17).
(5) L. 9 cit.

(1) L. 9, *Dig.*, 48, 9.
(2) L. un., *Cod.*, 9, 17. Cf. *Inst.*, § 6, *de Jud. publ.* (4, 18).
(3) L. 3, § 5, *Dig.*, *ad legem Corneliam*, *de Sicariis* (48, 8).
(4) *Voir* art. 131.
(5) Code pénal, art. 13.

fait *Mog'us*, *Mage*, مجوس , مغ, *Μάγος*. Ils se nomment aussi *Guèbres* گبر, mot qu'à tort on a confondu avec *kâfir*, par lequel les Mahométans désignent les infidèles (1). Une dénomination très-habituelle est *Zarathustri*, c'est-à-dire disciple de Zoroastre.

Dans l'opinion des Perses leur religion, quant à son essence, est antérieure à Zoroastre, Dschemschid ou Yima (2), leur roi, leur législateur et leur héros, ayant reçu avant Zoroastre une révélation d'Ormuzd. Il était destiné à devenir prophète, comme le devint plus tard Zoroastre ; mais, dans son humilité, le patriarche s'en déclara indigne et reçut la mission de répandre l'agriculture et la civilisation (3) sur « la terre qui était remplie de bêtes de somme et de bestiaux, d'hommes, de chiens, d'oiseaux et de flammes rouges et ardentes (4). »

Ce n'est qu'avec Zoroastre que commence la religion fondée sur la révélation d'Ormuzd.

A. *Origine de la religion d'Ormuzd.* Conformément aux livres sacrés des Perses et à leur tradition le fondateur de leur religion est *Zarathustra*, c'est-à-dire l'astre d'or (5), dont les Grecs ont fait Zoroastre, les Persans modernes Zarduscht ou Zerdus.

Selon la tradition persique, d'après le *Zarduscht-Nameh* (6), la patrie de Zoroastre fut l'Aderbaïdjan ou l'Atropatène, entre le lac d'Ourmiagh et la mer Caspienne. Ayant atteint l'âge de trente ans, il se sentit appelé d'en haut à annoncer la doctrine d'Ormuzd. Il y réussit particulièrement à la cour du roi Gouchstasp, à Balekh, en Bactriane.

Un ministre de ce roi, Dschamasp, et son frère, Fraschoster, furent des premiers et des plus importants disciples du prophète. Cette tradition est d'accord avec ce qu'on lit dans ce qui reste de Gouchstasp, qui se nomme Vistaspa. Cet antique document nous montre Zoroastre dans le même rapport avec ce roi, avec Dschamasp et son frère Fraschoster (Ferasaoçtra), que la tradition (1). Le roi Gouchstasp apparaît de même dans le Potet Aderbad (2). Si ce Gouchstasp (Vistaspa) est identique avec le père du premier Darius, on pourrait déterminer d'une manière certaine l'âge où vécut Zoroastre. Sur toutes les inscriptions de Darius le nom de son père est écrit Vashtaspa (3). Darius y proclame : « De tout temps notre race a été royale. » Dans tous les cas le culte d'Ormuzd est dans toute sa fraîcheur et sa jeunesse, en Perse, sous Darius Hystaspe. Ce roi dit dans la grande inscription de Bisutun : « Je suis roi par la grâce d'Aura Mazda... ; par la grâce d'Aura Mazda ces pays furent miens..., m'apportèrent des tributs..., aimèrent mes lois... Aura Mazda m'assista (4). »

Le même Darius dit avant le combat avec Gumala (le Pseudo-Smerdis) : « Alors j'adorai Aura Mazda; Aura Mazda

(1) *Voy.* GIAOUR.

(2) *Voir* Roth, *la Légende de Dschemschid*, dans le *Journal de la Société asiatique*, t. IV, p. 417. On peut être tenté de voir dans l'Yima arique le Noé de la Bible.

(3) *Zendavesta* de Kleuker, II, p. 304.

(4) Spiégel, *De quelques passages interpolés dans le Vendidad*, p. 15.

(5) C'est ainsi qu'avec Windischmann l'entend Burnouf, qui expliquait auparavant le nom de *Zarathustra* par *fulvos camelos habens*. *Voir* Brockhaus, dans le *Glossaire du Vendidad sade*.

(6) 647 depuis Iezd, 1276 après J.-C.; rédigé par Zarduscht-Behram. *Voir* Anquetil, dans Kleuker, *Zend.*, III, p. 5, et Wilson.

(1) Voir *Yaçna*, XII, p. 29, éd. Brockhaus. Kleuker, XIII, p. I, p. 103. *Yaçna*, LI, Brockhaus, p. 157. Kleuker, *Ha*, L, p. 140. *Yaçna*. LIII, Kleuker, L, p. 140. On y parle aussi d'une fille de Zoroastre nommée Pursischt, dans l'original Pauruesta.

(2) *Voir* Kleuker, *Zendavesta*, II, p. 121

(3) Benfey, *Inscript. cunéif.*, p. 6.

(4) *Voir* Benfey, *les Inscript. cunéiformes persiques*, 1847, p. 9.

m'assista (1). » Plus tard les victoires de Darius sont également attribuées à la grâce de cette divinité; par exemple : « C'est par la grâce d'Aura Mazda que je défis puissamment l'armée de Frawartisch (2); » et tant d'autres fois : « Ce que j'ai fait, je l'ai accompli par la grâce d'Aura Mazda... Aura Mazda m'assista, ainsi que *les autres* dieux qui existent... Aura Mazda et les autres dieux (3) existants m'assistèrent, parce que je ne suis ni un pécheur, ni un méchant, ni un tyran (4). » Dans une inscription qui se trouve à Persépolis on voit Darius implorant Ormuzd et les dieux de cette ville (5). Une autre inscription montre Ormuzd sous le nom d'*Aura* (6). Une troisième inscription concernant Darius à Persépolis renferme, au commencement et à la fin, une sorte de symbole de foi et de morale (7) : « Aura Mazda est un Dieu très-puissant (*baga wazarka*), qui a créé ce monde, qui a créé ce ciel, qui a créé l'homme, qui a créé la grandeur de l'homme, qui a fait Darius roi.... Qu'Aura Mazda me protége, moi, mon œuvre, mon peuple et ce pays !... Homme, agis conformément aux saintes doctrines d'Aura Mazda ! Qu'il soit ta lumière ! N'abandonne pas la voie droite, ne pèche pas, abstiens-toi de toute violence (8). » Une inscription de Nakschi Rustam loue les livres saints des ministres d'Ormuzd, lorsque les lacunes en sont exactement remplies (9).

Il résulte de ces textes et d'autres passages des inscriptions cunéiformes qu'au temps de Darius on observait la religion d'Ormuzd avec un zèle qui indique que l'origine en était peu éloignée. Lorsque les califes manifestèrent leur ardeur pour la religion de Mahomet, au point que l'empreinte de leurs monnaies renfermait tout le symbole dans sa forme primitive, l'islam était encore très-rapproché de son berceau. Cependant nous ne pouvons déterminer positivement l'âge de Zoroastre, et les maîtres de la matière ne l'ont pas indiqué d'une manière certaine.

B. Le *symbole originaire des Parses* n'est pas facile à constater. Le Zend-Avesta est encore de nos jours assez obscur quant aux questions dogmatiques, la traduction d'Anquetil n'étant pas exacte. D'ailleurs, dans tous les cas, avec le cours du temps bien des idées primitives se modifièrent; ce qui est constant, c'est que la doctrine des Parses n'était pas et n'est pas *dualiste*, dans le sens de deux divinités égales opposées l'une à l'autre. Ormuzd seul est adoré comme dieu suprême; Ahriman n'est adoré par aucun Parse. Le Parse uni à Ormuzd, muni de la doctrine d'Ormuzd et sacré par lui, combat Ahriman. Les opinions peuvent avoir varié sur les rapports de ces deux êtres. La supériorité d'Ormuzd est tellement admise par les Perses modernes qu'un théologien parse, réfutant les attaques des missionnaires protestants, notamment de Wilson, démontra que sa religion était *monothéiste*, en en appelant à la parole écrite du Zend-Avesta et à la tradition.

Édal Daru définit la nature de Dieu, suivant la doctrine parse, de cette manière : « Dieu un, saint, glorieux, Seigneur de la création des deux mondes... n'a pas d'égal. Il est le créateur et le conservateur de toutes choses. Il est tout-puissant. Rien n'était avant lui ; il a toujours été et sera toujours. Il n'a ni

(1) Benfey, *Inscript. cun.*, p. 20.
(2) Id., *ibid.*, p. 16.
(3) *Aniya bagaha*, col. 4, lig. 62, 63, p. 35, dans Benfey.
(4) *Ib.*, p. 52.
(5) *Ib.*, p. 25.
(6) *Ib.*, p. 53.
(7) Ce commencement est répété, quant à sa substance, dans une autre inscription de Darius, p. 62; de Xerxès, p. 65; d'Artaxerxès (Memnon), p. 67.
(8) *Ib.*, p. 57, 58.
(9) *Ib.*, p. 61.

forme ni figure. Personne ne peut le voir; il est caché même aux Amschaspands. Nous sommes capables de méditer sa nature au moyen des lumières de notre esprit et par la science. Dieu est partout, au ciel, sur la terre et dans tout l'univers. Ce Dieu unique et suprême est Ahurmazda (1). »

Les documents postérieurs du parsisme sont d'accord avec cette doctrine idéaliste, en ce sens qu'ils reconnaissent la supériorité d'Ormuzd.

La dogmatique de l'ancienne doctrine parse, le *Bundehesch*, pose ainsi Ormuzd en face d'Ahriman :

Ormuzd (2) est dans la lumière ;
Cette lumière est sans commencement ;
Ormuzd est en haut ;
Ormuzd est saint ;
Ormuzd a toute science.

Ahriman est dans les ténèbres ;
Ces ténèbres sont sans commencement ;
Ahriman est dans les profondeurs ;
Ahriman est avide de luttes ;
Ahriman n'a qu'une science déduite.
(*Ahardanesch*) (3).

L'opposition n'est pas non plus ici celle de deux puissances égales. Ormuzd possède originairement seul la domination souveraine, et ce n'est que lorsque Ahriman sort de ses ténèbres et parvient à la conscience de son antagonisme que la séparation se fait. Mais alors encore l'unité pourrait être sauvée si Ahriman se soumettait. « O Ahriman ! dit Ormuzd (4), soutiens mes créatures, offre-moi des hymnes, et, en récompense, toi et tes créatures vous demeurerez exempts de la mort, de la vieillesse, de tout trouble, de la faim. » Mais Ahriman répond : « Je n'assisterai pas tes créatures, je ne te chanterai aucun hymne; je sacrifierai jusque dans l'éternité tes créatures à la mort... Telle est ma résolution. »

(1) Dans Wilson, *the Parsi Religion*, Bombay, 1843, p. 107.

(2) Dans le *Zendavesta* Ormuzd se nomme Ahura-Mazdao, c'est-à-dire Ahura le très-savant, ou le génie. Le nom d'Ahriman est Aichro-Mainyu ; Burnouf l'explique, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 88.

(3) Jos. Müller, *sur le Commencement du Bundehesch*, p. 640.

(4) Au commencement du *Bundehesch*, d'après la traduction de J. Müller. Cf. Kleuker, *Zendav.*, III, p. 57.

D'après ce passage on ne peut mettre en doute que déjà dans le *Bundehesch* Ormuzd n'ait une supériorité qui en fait le véritable et unique Dieu. Cette supériorité se révèle aussi par cela que seul il possède l'omniscience, tandis qu'Ahriman ne possède qu'une science déduite ou secondaire (Ahardanesch). L'espérance que formulent les plus anciens livres de voir un jour la victoire définitive d'Ormuzd sur Ahriman est également favorable à l'idée monothéiste.

Mais les deux adversaires, Ormuzd et Ahriman, ne sont-ils pas sortis tous deux d'une puissance antérieure? Le commencement du *Bundehesch* répond à cette question. Il dit qu'Ahriman fut pendant quelque temps empêché par la nature même de sa science secondaire de connaître l'existence d'Ormuzd. Mais qu'y avait-il avant l'antagonisme d'Ahriman et d'Ormuzd? Des écrivains non parsiques répondent : D'abord était *Zarvana Akarana*, c'est-à-dire le temps sans borne, sans fin ou sans cause (1). L'écrivain le plus ancien qui expose ainsi la croyance des Parses et place au commencement de toutes choses, comme l'être divin suprême, *Zarvana Akarana*, est Eudémos, auquel en appelle Damasius, contemporain de Justinien (2).

Un auteur postérieur qui parle de même est Théodore de Mopsueste. D'après les *Excerpta* de Photius il le nomme Ζαρουάμ, ἀρχηγὸς πάντων πάντων.

(1) Suivant l'analogie sanscrite ce serait le *zarvam akaranam* (Wilson, p. 139, *uncreated universe*), le tout incréé. Weigle traduit ce terme par *fatum*.

(2) *Voir* ce passage dans Müller, l. c.

Puis vient l'Arménien Esnik, au cinquième siècle (1). Une proclamation du vizir Mihrnezseh (450 apr. J.-C.), dans Élisée, traduite par Neumann (2), nomme *Zarvan* le grand Dieu, et le représente pensant à ses fils Ormuzd (Vormist) et Ahriman, avant leur naissance.

Du côté des musulmans le petit écrit *Ulemâi islam* (3) parle dans le même sens, et Schahrastani, qui toutefois ne cite qu'une secte de Zarvanites, met dans la bouche de quelques-uns de ces sectaires ces mots : « Le grand Zarvan murmura 999 ans afin d'avoir un fils; mais il n'en eut pas. Alors il se parla en lui-même; il pensa et dit : Peut-être ce monde n'est-il rien ? Et Ahriman naquit de cette unique pensée, etc., etc. »

Anquetil du Perron a également placé le Temps sans commencement, comme puissance divine, à la tête du système parsique, et la plupart des savants qui ont écrit sur la religion de Zoroastre l'ont suivi. Anquetil du Perron s'étaya des passages du Zendavesta et du Bundehesch qui lui parurent placer le Temps au-dessus et au delà de tout; mais un examen plus approfondi a fait comprendre ces passages dans un autre sens.

L'un de ces textes, dans le Zend-Avesta Vendidad (4), renferme une invocation à Ahriman où il est dit : « L'être abîmé dans la magnificence, le temps sans borne l'a créé. » Mais la traduction exacte est celle-ci : « Spento-Mainyus (c'est-à-dire Ormuzd) créa, et il créa dans le temps infini (5). »

Le second passage du commencement du Bundehesch dit, d'après la traduction de Müller : « Il est révélé par la religion de Mazdayasnen qu'Ormuzd était l'Être suprême, ayant toute science et toute pureté dans la lumière éternelle. Cette lumière, siége et demeure d'Ormuzd, est ce qu'on nomme la Lumière sans commencement; cette omniscience et cette pureté d'Ormuzd est ce qu'on appelle religion. Quant à la différence des deux, l'un est éternel, étant de tout temps: c'est Ormuzd; et le lieu, la religion, le temps d'Ormuzd ont été, sont et seront. Ahriman était dans les ténèbres, désireux de frapper; mais il y aura un temps où il cessera de frapper (où son opposition cessera) (1). »

Si donc on peut admettre qu'une spéculation parsique postérieure, dont on ne saurait pas suivre le cours, faute de sources, a admis au-dessus d'Ormuzd et d'Ahriman un être abstrait, comprenant l'un et l'autre en lui, cet être ne ressort pas des livres symboliques proprement dits des Parses. Dans ces livres Ormuzd apparaît en Dieu suprême, mais non en Dieu unique. Il est, il est vrai, partout représenté comme créateur, mais plusieurs créatures supérieures sont revêtues d'attributs divins avec lui. Cependant on se tromperait si l'on attribuait au Verbe *Wath* une divinité supramondaine et si l'on pensait trouver dans le parsisme un prototype du Logos.

La plupart des passages dans lesquels, suivant la traduction d'Anquetil du Perron, on donne à Honover (Ahunavar) une valeur surnaturelle, paraissent être des *formules* de liturgie, et attribuent à la parole de l'Écriture une vertu magique, comme les

(1) Wilson donne le passage en question tout au long d'après la traduction d'Avlet Aganoor, p. 542.

(2) *History of Vartan*, by Newmann, Lond., 1830, p. 11. *Voir* Wilson, p. 126, et Müller, p. 627.

(3) *Fragments relatifs à la religion de Zoroastre*, Paris, 1829. Cf. les remarques de Sacy, *Journal des Savants*, 1832, janvier, p. 43.

(4) Kleuker, II, p. 376. Brockhaus, p. 178.

(5) Spiégel, *Le 19e fangard des Vendidad*, dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences de Bavière*.

(1) Müller. Cf. Spiégel, *la Doctrine du temps infini des Parsis; Gazette de la Société asiatiq. allemande*, 1851, p. 221.

Indiens à leur *Om*. En revanche, dans les écrits parsiques qui sont postérieurs à l'islam, c'est la sagesse divine qui est personnifiée. « Le silence des livres sacrés prouve que la doctrine de la sagesse divine n'est pas une ancienne doctrine parsique, fondée sur l'Avesta même (1). » Or, dans le Mino Chired, non-seulement elle est présupposée, mais exposée comme le commencement et le terme de tous les efforts spirituels. « Le sage, voyant l'utilité et la valeur de la raison... fut plein de zèle dans le culte du dominateur Ormuzd, des Amschaspands et de l'Intelligence céleste. Il prit son refuge auprès de la céleste Intelligence et lui témoigna plus de respect et d'adoration qu'aux autres Amschaspands. Dès lors il fut très-zélé dans le culte de l'Intelligence divine (2). »

Tandis que les anciens livres ne disent rien de cette sagesse divine, il y est déjà question de l'existence d'une hiérarchie d'êtres divins. A côté d'Ormuzd sont d'abord placés six *Amescha-Spenta* (Amschaspands) qui forment avec lui un cycle de sept divinités, savoir : 2. Bahman (*Vanhumanô*), 3. Ardibehescht (*Ashavahista*), 4. Schahriver (*Khshatra-vairya*), 5. Sapandomad (*Spentâ-ârmaiti*), 6. Chordad (*Haurvatât*), 7. Amerdad (*Amertât*).

A ces divinités succèdent des êtres hyperterrestres de second rang, qui s'appellent principalement *Ized* (*éjazata*), quoique ce nom désigne en général des divinités. A leur tête se trouve *Mithra*. Chaque mois, chaque jour de l'année a son génie particulier. Les théologiens persans modernes s'efforcent de comprendre ces esprits dans une subordination telle qu'on pourrait les confondre avec les anges, quoiqu'il leur reste toujours une apparence polythéiste. Toujours est-il que toutes les allégories imaginables ne peuvent enlever au système parsique le culte divin des éléments.

Le *feu* y est adoré comme une divinité, et cela avec tant de solennité et dans des circonstances telles que, dans toute l'antiquité et à travers le moyen âge, les partisans de Zoroastre ont été considérés comme des *adorateurs du feu* (1). Le nombre des êtres hyperterrestres est d'autant plus grand qu'un royaume spécial est assigné à Ahriman, dans lequel il y a également une hiérarchie d'esprits, comme dans le royaume d'Ormuzd, avec cette différence que ces génies sont les fléaux dont se sert Ahriman. Ils se nomment, en général, *Drutsch*, *Duckhs* (*Daroudi*) et *Diw*, *Daêva*.

L'*eschatologie* des Parses n'est pas parfaitement claire.

1. Il y a pour chaque homme un jugement. Le pont Tschinvat (2) joue un grand rôle dans le mode de ce jugement. Sur ce pont s'avancent les âmes pures qui arrivent au paradis, tandis que les âmes vicieuses tombent dans les enfers, au fond de l'abîme. Il y a trois paradis : le premier va des étoiles jusqu'à ce monde ; le second, de ce monde au soleil ; le troisième, du soleil à *Garothmann*, c'est-à-dire au trône d'Ormuzd (3).

2. Finalement le Parse espère la victoire d'Ormuzd. Cette victoire est attachée à l'apparition d'un libérateur, qui s'appelle *Sosiosch*, *Çaoshyçan*. D'après Spiégel ce nom veut dire « le Sauveur, celui qui est utile, » et il n'appartient qu'au grand prophète que les anciens Persans attendaient.

Plus tard se forma l'opinion qu'avant

(1) Spiégel, *Grammaire de la langue parsi*, Leipz., 1851, p. 182.
(2) *Ib.*, p. 186.

(1) *Voir* John Wilson, *the Parsi Religion*, Bombay, 1843, 186 sq.
(2) *Vendidad*, 19, Brock., p. 181, § 45. *Yaçna*, LI, Brock., p. 157, § 424.
(3) Spiégel, *Gramm. parsi*, 180.

Sosiosch deux autres prophètes devaient paraître : *Hoscheder-bami* et *Hoscheder-mah* (1). Suivant le *Minokhired* la période de l'activité de ces prophètes comprend trois mille ans ; après le premier mille paraît Hoscheder-bami, puis Hoscheder-mah, enfin Sosiosch, et alors a lieu la résurrection (2), *riçtâkhêj*. Après Dschamaspname apparaîtra Oschider-bami : « Oschider-bami demeurera cent cinquante ans ; son *hazare* (sa période) durera cinq cents ans ; les hommes de mauvaise origine et les malfaiteurs disparaîtront de la terre. Quand l'hazare d'Oschider-bami sera à son terme, l'hiver Malkosch arrivera. Durant trois années, le froid, le vent, les tempêtes, les pluies violentes et permanentes s'abattront sur la terre, qui deviendra déserte, et la plupart des hommes et des animaux périront (3). »

3. Le *culte* se compose de sacrifices, de prières et de pratiques de purification. Un sacerdoce est chargé de perpétuer la doctrine et de vaquer aux cérémonies du culte ; ce sacerdoce en général se nomme Athorne (*Atharoan*) (4) ; ses degrés sont : 1. *Herbed* (*âirya paiti*), 2. *Mobed*, 3. *Destur Mobed*. Le Parse a des sacrifices sanglants en ce sens qu'il consacre la chair de certains animaux purs sans la brûler ; cette chair consacrée se nomme *myarda*. De plus il offre diverses espèces d'aliments, notamment des pains sans levain (quatre chaque fois) de la forme d'un écu, qui portent le nom de *Darun* dans la traduction d'Anquetil et se nomment *Dranonô* dans l'original.

La conservation du feu considérée comme sacrifice tient une place importante dans le culte ; le sacrifice du suc de l'arbuste *hom* est particulièrement saint ; on attribue à ce suc une vertu divine ; on le considère comme un être hyperterrestre, doué d'esprit (1).

La prière est conseillée dans beaucoup de circonstances ; elle est prescrite (2) particulièrement, chaque jour, pour célébrer les cinq heures sacrées : 1. *Havan* (entre 6 et 9 heures) ; 2. *Rapithan* (*Rapithawan*) (de 9 à 3) ; 3. *Osiren* (*Oziran*) (de 3 à 6) ; *Eveseutem* (*Aivisruthem*) (de 6 à 12) ; 5. *Oschen* (*Ushahan*) de 12 à (6) (3). Peut-être ces heures de prières sont-elles le modèle des heures de prières mahométanes.

C'est Kazwini (4) qui énumère le plus complétement les fêtes qui se présentent durant le cours des douze mois solaires (5). Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ce culte compliqué. Les dissertations d'Anquetil du Perron, qui se retrouvent dans le travail de Kleuker sur le Zendavesta, peuvent être consultées par chacun, et au point de vue liturgique avec bien plus de sûreté que pour le dogme, à l'égard duquel on n'a de garantie qu'en recourant aux documents originaux.

4. La *littérature sacrée et religieuse* des Parses appartient à différentes périodes. Elle comprend :

I. D'abord l'*Avesta*, qui se compose de 21 livres ou *nosks*. On n'en a conservé qu'un, savoir le vingt et unième,

(1) Spiégel, l. c., p. 283.

(2) La croyance en la résurrection des corps ne peut pas se prouver par les plus anciens documents, d'après Spiégel, et ne paraît pour la première fois que dans le *Minokhired*.

(3) Spiégel, *Gramm. du parsi*, p. 198.

(4) *Vendidad*, Brockhaus, p. 341.

(1) *Voir* la solide dissertation de Windischmann sur le culte du *soma* des Ariens, *Diss. de la première classe de l'Acad. royale de Bavière*, t. IV, p. 2.

(2) Cf. *Jescht Sades*, *Zendav.* de Kleuker, II, p. 99.

(3) Wilson, p. 113. *Zendav.* de Kleuker, p. II, p. 99.

(4) *Cosmographie*, publiée par Wüstenfeld, 1849, p. I, p. 80.

(5) On attribue l'introduction de l'année solaire à Dschemschid. Il ordonna qu'on intercalât un mois tous les cent vingt ans, ou plutôt un jour tous les quatre ans. *Suppl. au Zend-Avesta*, I, p. 354.

vendidad. Il est écrit en parse antique, qu'on nomme depuis assez longtemps *zend*. Il y a en outre dans la même langue deux livres : *Yaçna* et *Vispered*, qui renferment des matières liturgiques et homilétiques, des fragments de différents nosks. Ces trois pièces réunies se nomment : *Vendidad-Sade* et forment le texte du (*Zend*) *Avesta*. Ils ont été lithographiés dans les Indes et en Europe dans la langue du zend, et Hermann Brockhaus les a publiés en caractères latins et les a munis d'excellents *apparatus : Vendidad Sade, les Livres sacrés de Zoroastre, Yaçna, Vispered et Vendidad*, Leipz., 1850. Quelques parties en ont été expliquées par Burnouf et Spiégel.

II. Les *Traductions* de ces trois livres en pehlvi, auxquelles il faut joindre des introductions en pehlvi, dont la plus importante est le *Bundehesch*. Il est traduit dans le Zendavesta d'Anquetil et de Kleuker.

III. Les *Pazend*, c'est-à-dire les éclaircissements et compléments des anciens livres, dans la langue que Spiégel appelle *parsi*, et dont il a donné une grammaire. L'écrit le plus considérable de cette série est le *Minokhired*. Il faut y ajouter divers *Patet*, *Aferin*, *Nydyish*, qui se trouvent la plupart, sous le nom de *Yescht Sade*, dans Anquetil et Kleuker.

IV. Des *livres* et des *écrits* en *persan moderne*. Tels sont la traduction en persan moderne de l'Avesta, dont Anquetil s'est servi ; puis le *Zertuscht-nameh*, c'est-à-dire le livre de Zoroastre, histoire de Zoroastre, rédigée en vers, à peu près 1277 après Jésus-Christ : Cartwick en a donné une traduction anglaise (1); diverses *Ravaets*, ou correspondances sur les usages de certaines colonies des Parses, et d'autres petites pièces liturgiques.

V. La *Version du Vendidad Sade* en *sanscrit*, par Nériosengh.

VI. La *Version de Guzwata* et divers écrits plus récents, joints à cette traduction, rédigés dans la même langue ou d'autres langues parlées dans les Indes.

La controverse avec les missionnaires anglais paraît avoir provoqué une nouvelle période littéraire parmi les Parses. A en juger d'après les fragments donnés par Wilson, quelques théologiens parses se sont élevés à un haut degré de culture intellectuelle, et l'on n'aboutirait à rien si on se mettait à les combattre en croyant n'avoir à faire qu'à de grossiers idolâtres, ou en se servant des armes usées de la scolastique.

5. Le *nombre* des Parses est aujourd'hui aussi médiocre qu'il était grand encore au septième siècle. Alors la religion de Zoroastre régnait dans tout l'empire des Sassanides, même, suivant quelques indices, assez vagues d'ailleurs, parmi les populations mongoles au delà de l'Oxus et du Jaxartès (1). La bataille de Cadésia, livrée en 636, décida de la religion comme de la situation politique des Parses. Cependant tous les mages ne disparurent point à la fois ; beaucoup d'entre eux demeurèrent secrètement fidèles à la doctrine originaire de leur patrie ; d'autres introduisirent dans l'islam les idées spiritualistes des Parses. Les Parses conservèrent le plus longtemps l'exercice formel de leur culte à Hérath, Yezd (2), Kerman et Ormuz (3). En dehors de l'empire parse ils trouvèrent un refuge à Din, et depuis le seizième siècle à

(1) Dans Wilson, p. 477. Cf. p. 77. Les Parses prétendent que l'auteur puisa dans des textes pehlvi.

(1) Aujourd'hui encore le premier des esprits, maître de la terre, se nomme Chormusda dans la langue mongole. Schmidt, *Lexique mongol*, p. 172.

(2) *Voir* Ritter *Asie*, V, p. 818.

(3) *Ibid.*

Bombay et à Surate. Aujourd'hui Bombay peut passer pour leur principale colonie. Ils y sont à peu près 13,000, tous fort à leur aise (1). Anquetil du Perron, après les pénibles sacrifices que lui coûta son voyage dans les Indes, posa, il y a plus de cent ans, la base de la connaissance que les Européens acquirent de la religion des Parses. Il se fit à Surate, pendant trois ans, le disciple infatigable des prêtres de Zoroastre, presque insaisissables dans leur opiniâtre réserve. A côté du *voyage* d'Anquetil, c'est du livre de Wilson, que nous avons souvent cité ici, qu'on peut tirer les meilleurs renseignements sur la vie religieuse actuelle des Parses, si on sait le lire avec discernement.

Cf. les articles PERSE, ÉMANATION, GNOSTICISME, OPTIMISME et PAGANISME. HANEBERG.

PARTES DECISÆ. *Voyez* DÉCRÉTALES DE GRÉGOIRE IX.

PARTHES. Le nom de Παρθία, Παρθυαία et Παρθυήνη se présente chez les anciens géographes dans des sens très-divers. Il désigne tout le territoire s'étendant depuis l'Euphrate jusqu'à l'Arachosie, ou jusqu'aux Indes occidentales, et depuis la mer d'Hyrcanie au nord jusqu'à la mer Rouge au sud. C'est là l'*imperium Orientis* dont parle Tacite (2), qui était divisé en 18 provinces, *regna* (3). Dans un sens plus restreint ce mot désigne la province qui est limitée à l'ouest par la Médie, au nord par l'Hyrcanie, à l'est par l'Arie, au sud par le désert Carmanique (dans Strabon, Arrien, Pline, Ptolémée); dans le sens le plus étroit, c'est un simple district de cette province (4).

Les Parthes appartiennent à la race

(1) Ritter, *Asie*, IV, p. 1008. Voir *Dispersion des Parses dans le Pendschab*, ib., p. 577.
(2) *Ann.*, 6, 34.
(3) Pline, 6, 25.
(4) Mannert, *Géogr. des Grecs*, V, 2, p. 59. Forbiger, *Manuel de l'anc. Géogr.*, II, 546.

arique; ils apparaissent d'abord, comme les Bactriens et d'autres habitants de l'Iran, sujets du conquérant assyrien Ninus (1), puis des Mèdes (2), successeurs des Perses (3). Après Alexandre le Grand ils sont alternativement sous la domination d'Eumène, d'Antigone, de Séleucus, d'Antiochus Ier. Sous Antiochus II, Théos, fils du précédent, en 256, les Parthes se séparent de la Syrie. Arsace fonde l'empire parthe, qui devient bientôt puissant, et dure pendant 481 ans sous le sceptre des princes arsacides. Les Parthes tantôt luttent avec les Romains, tantôt contractent alliance avec eux, aujourd'hui victorieux, demain vaincus, mais jamais soumis, quoique quelques empereurs s'attribuent le titre de *Parthicus*.

L'empire des Parthes s'éteignit sous les Perses modernes. Deux frères se disputèrent le trône, *Arsace XXIX*, ou Vologèses V, et *Arsace XXX*, ou Artabane IV. Tous deux perdirent le sceptre et la vie, vaincus par *Artaxerxès* Ier, fondateur de la dynastie des Sassanides, 226 ans après J.-Ch. (le 1er, 219). On voit, dans I Mach., 14, 2, les Parthes en contact avec les Juifs; le maître de l'empire parthe y est nommé roi de Médie et de Perse. Les Πάρθοι cités dans les Actes des Apôtres 2, 9, étaient des Juifs parthes.

Cf. Pauly, *Encycl. de l'Ant. classique*, V, 1195-1211.

KÖNIG.

PARTICULE. *Voyez* PAIN DU SACRIFICE.

PARTIES. *Voyez* PROCÈS.

PARURES, BIJOUX DES ANCIENS HÉBREUX.

C'étaient principalement des *bagues*, des *boucles d'oreilles* et des *anneaux* que les femmes surtout portaient aux doigts, au nez, aux pieds.

(1) Ctésias, dans Diod., 2, 2, 4. Just., 1, 1, 4.
(2) Diod., 2, 34. Hérod., 7, 66.
(3) Hérod., 3, 93, 117.

Les bagues étaient habituellement des cachets, des sceaux, comme l'indiquent leurs noms, טַבַּעַת et חוֹתָם; elles étaient plus spécialement l'apanage des hommes (1), parfois des femmes (2). On les portait à la main droite (3), quelquefois à un cordon, פָּתִיל, sur la poitrine (4). Elles étaient en général d'un métal précieux, d'or ou d'argent, avaient à la face dorsale une petite plaque ou une pierre précieuse sur laquelle étaient gravés le sceau ou les initiales du maître (5). Les Arabes des villes mettent encore de nos jours des anneaux de ce genre à un doigt ou à un cordon qu'ils suspendent au cou (6). Les princes s'en servaient comme de sceau de l'État, et conféraient les plus hautes charges en remettant un de ces anneaux à celui qu'ils nommaient; ainsi, par exemple, Pharaon à Joseph (7), Assuérus à Aman (8), à Mardochée (9), Antiochus à Philippe (10). Les bagues qui n'avaient pas de sceau servaient comme bijoux de luxe, probablement plus aux femmes qu'aux hommes.

Les boucles d'oreilles, נֶזֶם ou עָגִיל, étaient portées surtout par les femmes et les enfants (garçons et filles) (11), mais non par les hommes adultes. L'usage des boucles d'oreilles est désigné au livre des Juges (12) comme appartenant spécialement aux Ismaélites, et, d'après Schabbath (1), les garçons eux-mêmes paraissent plus tard avoir renoncé à cet usage.

Ces boucles d'oreilles étaient aussi en métal précieux, et, à en juger par des coutumes postérieures, étaient tantôt petites, tantôt très-grandes, et si lourdes qu'elles agrandissaient l'ouverture à laquelle elles étaient attachées et tiraient le bout de l'oreille (2). Elles ne servaient pas seulement d'ornement, mais encore d'amulettes (3); elles étaient munies de figures singulières, d'appendices particuliers, qui devaient faire entendre à l'oreille des sons magiques (4). C'était probablement à ces boucles d'oreilles que se rattachaient les נְטִוֹפוֹת, qui consistaient soit en petites figures allongées sous forme de gouttelettes, soit en perles ou en pierres précieuses (5).

Les anneaux du nez, nommés également נֶזֶם (6), ou, plus spécialement, נִזְמֵי הָאָף (7), peut-être aussi חָח (8), étaient des ornements propres aux femmes (9); ils étaient ordinairement en or (10) et se plaçaient à la narine droite ou gauche. Plus tard ces anneaux furent souvent assez grands, d'un diamètre de 6 à 8 centimètres, d'après les descriptions des voyageurs les plus modernes (11).

Les anneaux du pied, עֶכֶס, עֲכָסִים (12), étaient portés par les fem-

(1) *Gen.*, 38, 18. *Cant.*, 8, 6.
(2) *Exode*, 35, 22. Schabbath, VI, 1, 3.
(3) *Jérém.*, 22, 24. *Esth.*, 3, 10. *Ecclés.*, 48, 13.
(4) *Gen.*, 38, 18, 25.
(5) Cf. Schrœder, *de Vestitu mulierum Hebræorum*, p. 18.
(6) Robinson et Smith, *Palestine*, I, 58.
(7) *Gen.*, 41, 12.
(8) *Esth.*, 3, 10.
(9) *Ib.*, 8, 2.
(10) I *Mach.*, 6, 15.
(11) *Exode*, 32, 2. *Ézéch.*, 16, 12. *Judith*, 10, 4.
(12) 8, 24.

(1) VI, 6.
(2) Cf. Winer, *Lexique*, s. v.
(3) *Gen.*, 35, 4.
(4) Cf. Gesen., *ad Isaiam*, 3, 20.
(5) Cf. Schrœder, l. c., p. 49 sq. Hartmann, *les Femmes des Hébreux à leur toilette et comme fiancées*, II, 288.
(6) *Ézéch.*, 16, 12. *Prov.*, 11, 22.
(7) *Isaie*, 3, 21.
(8) *Exode*, 35, 22.
(9) *Gen.*, 24, 22, 47. *Is.*, 3, 21.
(10) *Gen.*, 24, 22.
(11) Winer, *Lex.*, s. v.
(12) *Is.*, 3, 18.

mes d'Orient, comme aujourd'hui encore, aux doigts des pieds; ils étaient en corne, en ivoire, le plus souvent en métal précieux, et arrangés de manière qu'ils résonnaient quand on marchait (1). Parfois deux anneaux étaient attachés l'un à l'autre par de petites chaînes, qui se nommaient צְעָדוֹת (chaînettes) (2), et, d'après les données des talmudistes, elles devaient faire marcher à petit pas et sauvegarder la virginité (3).

Les autres ornements de toilette et objets de luxe des Israélites étaient les *chaînes*, les *bracelets*, les *miroirs* et le *fard*.

Les chaînes, רְבִידִים ou חֲלִי, étaient l'ornement habituel et de prédilection des femmes (4). Les hommes en portaient aussi parfois, si l'on ne doit pas considérer comme une coutume étrangère, ou une simple distinction attachée à la fonction, la donation de la chaîne d'or faite par Pharaon à Joseph (5). Elles étaient soit en métal précieux, soit en perles et en pierres de prix, enfilées à des cordons (6), et descendaient jusqu'à la poitrine ou jusqu'à la ceinture (7).

Les personnes de distinction en portaient plusieurs, et on y attachait d'autres ornements et bijoux, comme de petits soleils en or, שְׁבִיסִים (8), de petites lunes, שַׂהֲרֹנִים (LXX, μηνίσκοι) (9), des croissants, des demi-lunes, des flacons de parfums, בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ (1), que S. Jérôme traduit aussi par *olfactoriola*, de petits vases d'or ou d'argent remplis de parfums ou d'huile de senteur, enfin des amulettes, לְחָשִׁים (2), bijoux d'or ou d'argent en forme de serpent, qui étaient en même temps, au dire d'Aben-Esra, couverts de formules magiques; du moins l'étymologie l'indiquerait (3).

Les bracelets, צָמִיד (4) ou אֶצְעָדָה (5), étaient un ornement très-fréquemment employé, surtout par les femmes. Parmi les hommes les personnages de distinction seuls semblent en avoir porté (6). C'étaient ou des anneaux en or, en argent, en ivoire, en d'autres matières, ou des chaînes, des cordons en or, auxquels étaient enchâssées des perles et des pierres précieuses, שֵׁרוֹת (7). Ils étaient placés au poignet (8) et étaient quelquefois assez larges; de nos jours ils atteignent jusqu'au bras chez les Persans (9).

Les miroirs, רְאִי (10) ou מַרְאָה (11), faisaient également partie des objets de luxe et de toilette des femmes israélites. On ne les plaçait pas, comme on fit plus tard, et comme chez nous, contre les murailles; on les portait en guise de bague ou simplement à la main, et ils servaient ainsi à une double fin. Ils étaient de forme ronde ou ovale, non en verre, mais en métal poli, notam-

(1) Winer, *Lex.*, s. v.
(2) *Is.*, 3, 20.
(3) Schabbath, fol. 63, *b*. Cf. Blumberg, de עֲכָסִים, Lips., 1683; et dans Ugolini *Thesaurus*, t. XXIX.
(4) *Osée*, 2, 15. *Ézéch.*, 16, 11. *Prov.*, 25, 12. *Cant.*, 4, 9.
(5) *Gen.*, 41, 42.
(6) *Cant. des Cant.*, 1, 10.
(7) Hartmann, l. c., p. 172, 260.
(8) *Is.*, 3, 18.
(9) *Ibid.*

(1) *Is.*, 3, 20.
(2) *Ib.*, 3, 2.
(3) On peut voir des reproductions de ces chaînes et de leurs appendices dans Hartmann, l. c., t. II, tabl. 5.
(4) *Gen.*, 24, 22; 30, 47. *Ézéch.*, 16, 11; 23, 42.
(5) *Nombr.*, 31, 50. II *Rois*, 1, 10.
(6) II *Rois*, 1, 10.
(7) *Is.*, 3, 19.
(8) Hartmann, l. c., p. 178.
(9) Niébuhr, *Voyages*, I, 164.
(10) *Job*, 37, 18.
(11) *Exode*, 38, 8.

ment en cuivre, en zinc ou en un mélange de ces deux métaux, en étain, en argent, en or, exceptionnellement en pierres polies.

Les גִּלְיֹנִים, dont parle Isaïe (1), étaient-ils des miroirs? Cela n'est pas tout à fait certain, mais c'est très-vraisemblable. Il n'est pas probable que ce fussent des vêtements transparents, comme le pense Schröder (2). Lorsqu'il est question, dans l'Exode (3), des miroirs des femmes qui servaient dans le tabernacle, il ne faut certainement pas voir, avec Gésénius (4), en cela un usage idolâtrique, comme par exemple en Égypte, où les femmes, les jours de fête d'Isis, présentaient des miroirs à la déesse pour se reconnaître par là ses esclaves, parce qu'il entrait dans le service de celles-ci de présenter le miroir à leurs maîtresses. Le Talmud ne permet aux hommes l'usage des miroirs que dans le cas d'une maladie des yeux, et aux femmes que pour se parer afin de plaire à leurs maris (5).

Le fard, פּוּךְ, enfin, était très-usité chez les femmes des Hébreux, comme il l'était en général dans l'antique Orient. Il consistait en un mélange de poudre d'antimoine (*stibium*, *antimonium*), de zinc et d'huile d'amandes, ou d'autres huiles précieuses et odorantes (6), et s'appliquait non-seulement sur les joues, mais aux yeux (7), ce qui leur donnait plus d'éclat et les faisait paraître plus grands.

L'instrument dont on se servait était probablement, comme aujourd'hui, un fin pinceau ou une petite sonde en bois, en ivoire ou en argent, qu'on plaçait de côté dans l'œil et qu'on tirait entre les paupières en les fermant (1), ce qui, IV Rois, 9, 30, est exprimé en ces termes : שׂוּם עֵינֶיהָ בַּפּוּךְ; dans Ézéchiel, 23, 40, simplement par le mot כָּחַל; et de là vient que plus tard les Juifs appelèrent l'instrument מִכְחוֹל (2). Le fard ne servait pas seulement à embellir, mais à fortifier les yeux et à les préserver des inflammations (3).

Les Hébreux teignaient-ils, comme les anciens Égyptiens, l'extrémité de leurs doigts et de leurs pieds avec une couleur extraite de la racine d'une plante nommée *alhenna* ou *alkanna*, comme le prétend Hartmann (4)? Cela est douteux; mais d'après le Lévitique (5) il est très-vraisemblable qu'ils se servaient de cette couleur pour se tatouer (6).

Il faut aussi considérer comme parure des femmes les חֲרִיטִים dont parle Isaïe (7), dont toutefois le sens est incertain; on entend habituellement par là, depuis Schröder, des gibecières d'étoffe précieuse, que les femmes suspendaient à leur ceinture (8).

Toute cette matière est traitée très-explicitement dans les ouvrages de Schröder et de Hartmann.

Voyez VÊTEMENTS CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. WELTE.

PASAGII, PASAGINI. *Voyez* CIRCUMCISI, t. IV, p. 354.

PASCAL (BLAISE), un des hommes les plus illustres du dix-septième siècle, mathématicien, physicien et philosophe incomparable, issu d'une ancienne famille d'Auvergne, anoblie par Louis XI, naquit à Clermont, le 19 juin 1623,

(1) 3, 23.
(2) *De Vestitu mulier. Hebr.*, p. 302.
(3) 38, 8.
(4) *Ad Is.*, 3, 23.
(5) Iahn, *Bibl. archéol.*, I, 2, p. 156.
(6) Hartm., l. c., p. 149.
(7) IV *Rois*, 9, 30. *Jér.*, 4, 30. *Ézéch.*, 23, 40. Schabbath, VIII, 3.

(1) Hartmann, l. c., p. 156.
(2) Par exemple, *Baba-kama*, fol. 117 *a*.
(3) Pline, *Hist. nat.*, XXXIII, 34.
(4) L. c., p. 356.
(5) 19, 28.
(6) Hartmann, l. c., p. 363.
(7) 3, 22.
(8) *De Vestitu*, etc., p. 277.

d'Étienne Pascal, membre du parlement et président de la cour des aides de Clermont, et d'Antonia Bégon. L'aînée de ses sœurs, Gilberte, connue plus tard sous le nom de madame Périer, publia une biographie de son frère, qui se trouve jointe à presque toutes les éditions de ses *Pensées;* la plus jeune, Jacqueline, née en 1625, exerça une grande influence morale sur son frère.

La mort prématurée de sa femme (1626 ou 1628) détermina le père de Pascal (1631) à renoncer à ses fonctions, à s'établir à Paris, et à s'y consacrer tout entier à l'éducation de ses enfants. Les connaissances variées qu'il possédait, et qui lui valurent une haute considération dans le monde savant, le rendaient capable d'entreprendre sans aucun secours étranger l'éducation de son fils. L'enfant fit preuve de très-bonne heure de facultés si extraordinaires qu'elles excitaient l'admiration de tous ceux qui le voyaient. Il manifestait particulièrement un insatiable désir de savoir, un esprit de recherche qui allait au fond de toutes choses, et il mettait souvent par ses questions son père dans l'embarras. Il était d'une sagacité rare; son jugement avait une maturité précoce; mais il avait surtout un talent éminent pour les mathématiques et la physique, que son père cultivait également de préférence.

A l'âge de douze ans Pascal, que son père, procédant avec une rigoureuse méthode, voulait encore borner à l'étude des langues classiques, découvrit, sans aucun secours étranger, par les seuls efforts de son génie, jusqu'à la 32e proposition de la géométrie d'Euclide. Les nombreuses expériences que Pascal fit ensuite dans le domaine des sciences physiques, notamment l'invention d'une ingénieuse machine arithmétique, qu'il envoya avec une lettre remarquable à la reine Christine de Suède, un traité sur les sections coniques, deux traités sur l'équilibre des liquides et la pesanteur de l'air, enfin la solution du problème des cycloïdes, travaux que, sauf le dernier, il avait publiés avant d'avoir atteint vingt-quatre ans, valurent au jeune Pascal l'admiration de tous les savants et la jalousie de Descartes lui-même, et disent assez à quelle hauteur il serait parvenu s'il avait vécu ou s'il s'était occupé plus longtemps de ces branches spéciales des connaissances humaines.

Tout en cultivant les facultés intellectuelles de son fils le père de Pascal n'avait pas négligé son cœur; il lui avait surtout inspiré un profond respect pour la religion, et l'avait imbu de l'intime conviction que ce qui est l'objet de la foi ne peut pas toujours être soumis au jugement de la raison et échappe à ses lois et à son autorité. Ce principe s'imprima tellement dans l'âme de Pascal que, malgré la tendance bien prononcée de son esprit d'investigation et d'examen, il demeura à l'abri de l'incrédulité, qui commençait à se répandre autour de lui, et conserva pendant toute sa vie un sentiment de profonde et sincère piété. Durant un séjour que Pascal fit à Rouen, où son père s'était fixé en qualité d'intendant, deux gentilshommes, engoués des opinions jansénistes, se lièrent avec la famille Pascal et la mirent en relation avec Guillebert, curé janséniste de la ville et prédicateur renommé. A la suite de ces relations nouvelles la famille se mit à lire les ouvrages de Saint-Cyran, de Jansénius et d'Arnauld. Ces lectures durent faire une profonde impression sur Blaise, qui avait alors vingt-quatre ans; car, à dater de cette époque, il abandonna presque entièrement ses études habituelles, et, se plaçant sous la direction immédiate de Guillebert, il se consacra uniquement aux pratiques religieuses et

engagea dans la même voie son père et sa sœur Jacqueline. C'est de cette époque que datent les quinze oraisons de Pascal pour faire un bon usage de la maladie. Pascal avait détruit sa santé par ses travaux excessifs, et depuis l'âge de dix-huit ans jusqu'au moment de sa mort il fut toujours souffrant et très-souvent accablé de cruelles douleurs.

Après s'être toutefois remis pour quelque temps il se rendit, avec sa sœur Jacqueline, à Paris, où tous deux assistèrent assidument aux prédications du curé janséniste Singlin, qui excitait alors la curiosité publique, et bientôt ils entrèrent en relation directe avec Port-Royal. Après la mort de son père, Jacqueline, âgée de vingt-six ans, entra au couvent de Port-Royal, que dirigeait la mère Angélique, sœur d'Arnauld, et, malgré la résistance de son frère, qui ne voulait pas se séparer d'elle, Jacqueline fit profession en 1653. Pascal, se trouvant par la mort de son père à la tête d'une fortune assez considérable, se livra, sur la recommandation des médecins, à une vie de distractions qui, toutefois, ne l'entraîna jamais à aucun excès condamnable. Fut-il ramené à une vie plus sérieuse par un grave danger qu'il courut, et dont il fut miraculeusement sauvé, comme le pense son biographe janséniste et comme l'admet Voltaire (afin de pouvoir soutenir que Pascal avait perdu la tête lorsqu'il se convertit), c'est une question sur laquelle les contemporains eux-mêmes ne sont pas d'accord. Mais il suffit, pour expliquer la conversion de Pascal, si l'on peut appeler ainsi son retour à une vie plus austère, de se rappeler la puissante influence que Jacqueline exerça toujours, par son active correspondance et ses fréquents entretiens, sur l'esprit si profondément religieux et l'âme si sincèrement pieuse de son frère. Jacqueline fut d'ailleurs secondée dans ses efforts par les savants et ardents solitaires de Port-Royal, par Arnauld, Sacy, Nicole, Singlin, qui tenaient beaucoup à gagner à leur cause un homme de la trempe de Pascal.

Ils ne parvinrent pas à l'engager dans leur société; leurs efforts échouèrent devant l'indépendance d'opinion et de caractère de Pascal. Cependant, au bout d'une longue et pénible lutte, ayant résolu de renoncer au monde et de se donner tout à Dieu, Pascal entra dans les rapports les plus intimes avec Port-Royal et choisit successivement Singlin et Sacy pour directeurs spirituels (janvier 1655). A dater de ce moment Pascal se fixa dans une des maisons qui dépendaient de l'abbaye de Port-Royal, et là, se restreignant aux plus strictes nécessités de la vie, il se voua à la méditation, au jeûne et à la prière. Sa prière de prédilection était la récitation des petites heures. Il ne pouvait parler du psaume 118 sans éprouver une espèce de transport. Il visitait souvent les églises, surtout celles où étaient exposées des reliques et où l'on faisait des processions, et exerçait une abondante charité. Il consacrait beaucoup de temps à la lecture des saintes Écritures, qu'il finit par savoir, en grande partie, par cœur.

En lisant les livres sacrés il partait du principe que l'Écriture s'adresse plus au cœur qu'à l'esprit et qu'elle n'est intelligible qu'à ceux qui ont le cœur droit. Ces saintes occupations furent interrompues par la part active que Pascal prit, en faveur de ses amis de Port-Royal, à la lutte du jansénisme, qui s'était, à cette époque, rallumée avec une nouvelle violence. Deux écrits d'Arnauld avaient été censurés par la Sorbonne, en 1655, comme renfermant des propositions jansénistes, et l'auteur avait été exclu de la Sorbonne.

Une défense qu'Arnauld avait préparée pour la répandre dans le public

ne fut pas approuvée, comme l'étaient d'ordinaire les ouvrages d'Arnauld, par le cercle intime des amis de Port-Royal. Ils s'adressèrent, en conséquence, à Pascal, et le prièrent de se charger de la défense en question. Ce fut à cette occasion qu'il écrivit les fameuses *Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères.* Pascal publia successivement 18 lettres (la 19e n'est qu'un fragment, et la 20e, qu'on imprime d'ordinaire à la suite, est due à la plume de Lemaître, avocat au parlement de Paris). La première est datée du 23 janvier 1656. Dans les lettres 1, 2 et 3, Pascal défendait Arnauld en cherchant à démontrer l'accord qui règne entre les opinions de ce théologien et la doctrine de S. Augustin et de S. Chrysostome. A partir de la quatrième il fait un brusque et prudent revirement, abandonne les questions dogmatiques, dans lesquelles les Jansénistes avaient été battus à tous les degrés de juridiction, se restreint au domaine de la morale, et dirige, par une tactique habile, toutes ses armes contre les Jésuites, qui, on le sait, étaient au premier rang des adversaires du jansénisme. Dans ces lettres, pour lesquelles ses amis lui fournissaient des extraits des moralistes de la Compagnie de Jésus, Pascal attaquait sans pitié la casuistique des Jésuites, notamment les principes relatifs à la restriction mentale, à la simonie, le système de l'accommodation, le probabilisme, la méthode de la direction de l'intention, le culte qu'ils rendaient à la Ste Vierge, leur doctrine sur les équivoques, etc.; et, après avoir nié, entre autres thèmes jansénistes, l'infaillibilité du Pape et des conciles dans le jugement des faits, il terminait par une apologie complète des Jansénistes aux dépens de la compagnie fondée par S. Ignace de Loyola.

Les *Provinciales* sont depuis longtemps jugées; incomparables quant au style, elles renferment au fond une foule de grossières erreurs, d'altérations notables; elles sont d'une déloyauté flagrante, puisqu'elles attribuent les opinions extravagantes de quelques Jésuites à l'ordre tout entier. Pascal lui-même avoua qu'il n'avait lu que la Casuistique d'Escobar et qu'il n'avait pu vérifier les autres citations sur lesquelles il s'appuyait. Voltaire (1) reconnaît le fait, et Chateaubriand ne craint pas d'appeler Pascal un calomniateur de génie.

Les *Provinciales*, dirigées contre une société puissante dans l'Église, l'État et le monde savant, excitèrent une immense sensation. Un style clair, pur, élégant, inimitable, une éloquence pleine de verve et d'ironie, un esprit toujours étincelant ne pouvaient manquer leur effet sur les Français et devaient achever par le ridicule des ennemis qu'on s'était contenté jusqu'alors de rendre odieux. Les Jésuites gardèrent le silence; Pirot seul prit leur défense, mais si maladroitement que son *Apologie des casuistes* (1657 et 1658) fut censurée par la Sorbonne, interdite par l'épiscopat, et rejetée, en 1659, par l'Inquisition romaine. Ce ne fut que quarante ans après que le P. Gabriel Daniel prit habilement en main la cause de son ordre, dans sa *Réponse aux Lettres provinciales de Louis de Montalte, ou Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Cologne, 1696, in-12; Bruxelles, 1697, in-12, et dans son *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, apologétiques et critiques*, t. I, p. 305-634, Paris, 1724, in-4°.

Cependant les *Lettres provinciales*, malgré la vigilance de la police et les sentences de condamnation prononcées contre elles par le Pape, le conseil

(1) *Siècle de Louis XIV*, c. 23.

d'État, le parlement, la Sorbonne et l'épiscopat, et probablement à cause de ces arrêts mêmes, s'étaient répandues à travers toutes les provinces de France et toutes les contrées de l'Europe, soit dans l'original, soit dans la traduction latine. Cette traduction, accompagnée d'un long commentaire, était due à la plume de Nicole, caché sous le pseudonyme de Guillaume Wendrock, docteur en théologie de l'université de Salzbourg.

Aux *Provinciales* s'ajoutèrent quelques autres écrits polémiques, réunis sous le titre de *Factum*, que Pascal, Arnauld et Nicole avaient publiés, au nom et dans l'intérêt de quelques curés de Paris, de Rouen, etc., contre la casuistique des Jésuites et leur apologie par Pirot, et qui avaient été également soumis aux tribunaux ecclésiastiques. Les éditions les plus recherchées des *Provinciales* sont celles qui furent publiées en quatre langues à Cologne, 1684, in-8°, en français seulement, ib., 1657, in-12, et celle d'Amsterdam, en 4 vol. in-12, 1739, avec les notes de Nicole.

Pascal s'est acquis une gloire non moins universelle, mais plus pure, plus méritée, plus durable, par ses *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, imprimées pour la première fois en 1669. Ce sont des fragments détachés d'un ouvrage considérable dont Pascal avait formé le plan et pour lequel il demandait dix années de santé et de travail. Il mourut avant d'avoir pu réaliser son projet. Après sa mort ses amis trouvèrent ces pensées, dont il leur avait souvent parlé durant sa vie, jetées rapidement, suivant l'inspiration du moment, souvent interrompues au milieu d'une phrase ou d'un mot, sur de petits morceaux de papier attachés les uns aux autres par un fil ou réunis en paquets. Comme on ne pouvait les publier sous cette forme, les premiers éditeurs, Arnauld, Nicole et le duc de Roannes, se permirent une foule de mutilations, d'altérations, non-seulement en changeant des mots, des tournures, des expressions, mais en rejetant telle pensée, en interpolant telle autre, en les complétant à leur façon, par des phrases, des paragraphes, des chapitres entiers. Les éditeurs postérieurs, notamment Condorcet et Voltaire, ne respectèrent pas davantage le texte original, qu'ils chargèrent en outre d'odieuses notes (1).

Heureusement nous devons une édition fidèle, reposant sur un examen scrupuleux des manuscrits originaux, à M. Prosper Feugères : *Pensées, fragments et lettres de Bl. Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, 2 vol. in-8°, Paris, 1844. M. Cousin, qui avait poussé à ce travail, se trouva déçu dans son attente par le résultat. Il avait espéré constater, dans la forme authentique des *Pensées* de Pascal, le scepticisme absolu de l'auteur, et elles ne sont qu'une apologie précieuse de la divinité du Christianisme. Pascal se proposait de démontrer la nécessité et la vérité de la Révélation. Dans ce but il voulait, autant qu'on peut juger du plan et du développement de ses pensées par les fragments qui en restent, considérer l'homme dans l'état de nature, c'est-à-dire de la nature corrompue par le péché originel, et montrer que ni la raison ne peut par elle-même arriver à la vérité, ni la volonté, par sa propre force, parvenir à la béatitude dont la raison et le cœur de l'homme ont un inextinguible désir; que d'ailleurs les philosophies des temps anciens et modernes, non plus que les diverses religions naturelles, n'ont pu satisfaire ce double besoin de l'homme; il voulait enfin, l'An-

(1) Elles sont imprimées dans l'édition des *Œuvres de Pascal*, t. II, Paris, 1819.

cien et le Nouveau Testament à la main, démontrer que la religion révélée par Dieu, c'est-à-dire la religion mosaïque, accomplie et perfectionnée par la religion chrétienne, peut seule satisfaire parfaitement ce double besoin, et que par conséquent la religion chrétienne est nécessaire, qu'elle seule est vraie, et qu'elle est supérieure à toutes les attaques de l'incrédulité savante.

Pour développer ces pensées fondamentales de la manière la plus large Pascal avait fait de vastes études; il avait lu les écrits des philosophes rationalistes de son temps et s'était entretenu verbalement avec beaucoup d'entre eux; il s'était attaché surtout aux écrits d'Épictète et de Montaigne, qu'il considérait comme les représentants, l'un du dogmatisme stoïque, l'autre du pur scepticisme, et on ne peut méconnaître l'influence que les deux systèmes exercèrent sur les principes fondamentaux et le plan de son livre. Dignes, quant au style, de l'auteur des *Provinciales*, les *Pensées* révèlent une pénétration, une profondeur, une originalité qui font amèrement regretter qu'elles soient restées incomplètes. Elles ont eu dans leur temps une influence réelle, et elles ont été diversement jugées (1).

Durant les quatre dernières années de sa vie, qu'il occupa à rédiger ses deux principaux ouvrages, Pascal fut presque constamment souffrant; il était poursuivi par une idée fixe et croyait toujours voir s'entr'ouvrir à côté de lui un profond abîme, etc., etc. Outre ces souffrances corporelles, qu'il supportait avec une admirable énergie et un entier abandon à Dieu, les dernières années de Pascal furent troublées par des dissentiments qui s'élevèrent entre lui et les solitaires de Port-Royal à propos de la signature du formulaire connu dans l'histoire du jansénisme (1). Les religieux de Port-Royal voulaient obéir aux instances de Rome, de l'épiscopat et de la cour. Pascal, quoiqu'en 1657 il eût une autre opinion, se prononça nettement en 1661 contre la signature, qu'il disait ne pouvoir être donnée sans équivoque et sans hypocrisie. Dans la chaleur de la discussion il fit des sorties qui laissaient entrevoir que, même en fait de dogme, il ne reconnaissait pas l'infaillibilité du Pape. Cependant ces mésintelligences ne rompirent pas les rapports d'amitié qui liaient Pascal à Port-Royal et qui durèrent jusqu'à sa mort. L'assertion de l'abbé Beurier, curé de Saint-Étienne-du-Mont et confesseur ordinaire de Pascal, qui déclara que dans les derniers temps son pénitent s'était brouillé avec les Jansénistes et était revenu à l'obéissance envers l'Église, fut plus tard contestée par les Jansénistes.

Interrogé, en présence de la mort, s'il n'avait pas de reproche à s'adresser au sujet de la publication des *Lettres provinciales*, Pascal répondit, comme il l'avait déjà fait antérieurement, que, s'il avait à les refaire, il les ferait encore plus vives, ajoutant qu'au moment de rendre compte de sa vie à Dieu, il pouvait affirmer que sa conscience le laissait parfaitement tranquille à ce sujet, qu'en écrivant cet ouvrage il n'avait eu aucune mauvaise intention, qu'il n'avait recherché que la gloire de Dieu et la défense de la vérité, sans avoir été poussé par aucune passion personnelle contre les Jésuites.

Quoi qu'il en soit, il est déplorable que Pascal ait prêté son immense talent à la défense d'une aussi pauvre cause que celle du jansénisme, et quel-

(1) Cf. Tholuck, *Indicat. littér. de la théol. chrét.*, 1832, n. 41. Néander, *Portée historique des Pensées de Pascal pour la philosophie de la religion*, Berlin, 1847. *The Edimburgh Review*, January 1847, vol. LXXXV, p. 178.

(1) *Voy.* JANSÉNISME.

que éloigné que nous soyons de méconnaître le génie et la vertu de Pascal, nous ne pouvons nous empêcher de lui appliquer le mot significatif de S. Jérôme : *Nihil aliud dico quam Ecclesiæ hominem non fuisse*. Pascal mourut à Paris, muni des sacrements de l'Église, le 19 août 1663, à l'âge de trente-neuf ans et deux mois. Il fut inhumé dans l'église de Saint-Étienne du Mont.

Les meilleures éditions de ses œuvres complètes sont celles de l'abbé Bossut, Paris, 1779, 5 vol. in-8°; celle de Didot, Paris, 1816, 2 vol. in-8°, et celle de Lefèbre, Paris, 1819, 5 vol. in-8°. Les dissertations, les panégyriques et les biographies relatives à Pascal sont innombrables.

Cf. *Éloge de B. Pascal*, de Raymond, Toul et Lyon, 1816; Belime, Paris, 1816, in-8°, deux ouvrages couronnés; Bordas-Dumoulin, Paris, 1837; Andrieux-Quesne; *Essai sur Pascal*, par Monier, Paris, 1832; Vinet, Becker (en latin); Rust, *B. Pascal*, etc., Erlangen, 1833; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1840, 2 vol.; Reuchlin, dans son *Histoire de Port-Royal*, Hamb., 1839-44, et dans sa *Vie de Pascal, esprit de ses écrits*, Stuttg. et Tubing., 1840, in-8°; Bayle, *Dictionn. hist. et crit.*; Feller, *Biograph. univ.*, tome II, p. 336 sq.; *Biographie universelle ancienne et moderne*, tome XXXIII, p. 40; — les articles JANSÉNISME et JÉSUITES.

HITZFELDER.

PASCAL (TEMPS). C'est la portion de l'année ecclésiastique qui a pour centre la solennité pascale. Les limites du temps pascal, avant et après la fête de Pâques, sont tantôt plus restreintes, tantôt plus étendues, suivant les usages des diverses provinces ecclésiastiques, suivant les besoins des fidèles et suivant les priviléges accordés par le Saint-Siége. En vertu d'une déclaration du Pape Eugène IV, contenue dans la bulle *Fide digna*, etc., de 1440, le temps pascal commence le dimanche des Rameaux et se termine le dimanche *in Albis*. Le temps pascal embrasse, dans plusieurs provinces, outre la semaine de Pâques, *tout* le Carême, qui est comme la préparation à la Pâque. En Autriche et en Allemagne le temps pascal embrasse tout le Carême, la semaine de Pâques et le cycle de la Pentecôte, depuis la première semaine jusqu'à la Trinité exclusivement.

C'est le temps pascal, qu'il soit plus ou moins long, que le 4e concile universel de Latran, de 1215, a en vue lorsque, dans le chapitre *Omnis de pœnitentia et remissione*, il modifie l'ancienne obligation de communier trois fois par an, savoir : à Noël, à Pâques, à la Pentecôte, et arrête que tout fidèle des deux sexes qui aura atteint l'âge de discrétion devra se confesser au moins une fois par an et recevoir avec dévotion le très-saint Sacrement de l'autel, dans le temps pascal; que, dans le cas où il ne le ferait pas, l'accès de l'église lui est interdit durant sa vie, la sépulture chrétienne refusée après sa mort.

Cette décision fut de nouveau sanctionnée par le concile de Trente, dans sa 13e session, 9e canon, en ce qui concerne la communion pascale. Quant à la confession annuelle, le concile, dans sa 14e session, au chapitre 5, canon 8, expliqua la décision généralement observée du concile de Latran en ce sens, qu'il déclara une pratique pieuse, parfaitement juste et devant être maintenue, la coutume générale de se confesser pendant le Carême.

Cf. CONFESSION, COMMUNION.

PASCAL Ier, le centième Pape dans la série des successeurs de S. Pierre, régit l'Église de 817 à 824. Il fut élu unanimement à la mort d'Étienne IV. Il entra immédiatement en rapports avec

Louis le Débonnaire par une ambassade qu'il lui envoya. La prétendue donation que fit Louis le Débonnaire à Pascal, comprenant, entre autres contrées, l'île de Corse, la Sicile et la Sardaigne, est évidemment une fable. Théodore Studite s'adressa à Pascal pour être protégé par lui contre l'iconoclaste Léon l'Arménien (813—820); le Pape encouragea, en effet, par de paternelles lettres, les Chrétiens persécutés (1). En 821 Pascal fit partir deux ambassades pour la cour de Louis le Débonnaire; la seconde arriva, avec de riches cadeaux, pendant les fêtes du mariage de Lothaire, fils aîné de l'empereur. Louis le Débonnaire avait, en 820, chargé Lothaire de prendre le gouvernement de l'Italie. Lothaire y demeura quelque temps et fut invité par le Pape à venir à Rome. D'autres prétendent que son père l'avait chargé de se rendre directement à Rome. Ce qui est certain, c'est que Lothaire y fit son entrée, en effet, peu avant Pâques 823, qu'il y fut accueilli par Pascal avec tous les honneurs imaginables, qu'il fut couronné le jour même de Pâques, c'est-à-dire qu'il reçut le diadème impérial et le titre d'Auguste. Il avait obtenu par là le pouvoir ainsi que l'obligation de défendre le Pape contre ses sujets en cas de sédition, comme contre tout autre ennemi en cas d'attaque. A peine eut-il quitté Rome que les Romains se soulevèrent; ils commirent toutes sortes de violences à l'égard de ceux qu'ils accusaient être du parti frank; on répandit le bruit qu'ils avaient assassiné plusieurs de leurs compatriotes qui s'étaient prononcés trop ouvertement en faveur de Lothaire, et le Pape lui-même ne demeura pas à l'abri d'injustes incriminations. Louis le Débonnaire expédia deux commissaires à Rome pour ouvrir une enquête; c'étaient l'abbé Adalung et le comte Honfried. Ils allaient se mettre en route lorsque des députés de Rome parurent à la cour de l'empereur pour le convaincre de l'innocence du Pape. Les députés impériaux partirent toutefois pour Rome, et Pascal, en présence d'un grand nombre d'évêques, se défendit par serment d'avoir pris aucune part aux violences qui avaient été commises. Il fit accompagner à leur retour les députés impériaux par quatre légats. Louis le Débonnaire jugea convenable de laisser tomber cette affaire et renvoya les légats à Rome avec des paroles bienveillantes. La même année (823) Ebbon, archevêque de Reims, partit, avec l'assentiment du Pape, dans le dessein de convertir les Danois (1), mission pour laquelle le Pape lui donna les pouvoirs les plus étendus.

Le Pape Pascal mourut le 10 février 824. Les Romains s'opposèrent à ce qu'on déposât son corps dans l'église de Saint-Pierre. Son successeur, Eugène II, le fit inhumer dans l'Église de Sainte-Praxède, que Pascal avait entièrement reconstruite. Anastase vante la libéralité et les miracles de S. Pascal. On fait mémoire de lui le 16 mai.

Cf. Bolland., t. III, *Mai;* Pagi, *Breviar.*; Anast., *Bibl.*; Eginhard, *Annal.*; Théganus, *V. Ludov. imper.*, etc.

GAMS.

PASCAL II, Pape, régna de 1099 à 1118, dans un temps fort agité par la première croisade, par la création du royaume de Jérusalem, et surtout par la lutte qui s'éleva entre la papauté et l'empire et qui se résuma dans la question des investitures. La lutte fut résolue durant le règne de Pascal II en Angleterre (2), et fut tranchée, en grande partie, en Allemagne (3).

(1) Baron., ad ann. 818.

(1) *Voy.* DANOIS.

(2) *Voy.* les articles ANSELME, HENRI Ier, roi d'Angleterre.

(3) *Voy.* les articles HENRI IV, empereur;

Le cardinal *Régnier*, du titre de Saint-Clément, était né le 13 août 1099. Étant moine à Cluny il avait été envoyé à Rome pour les affaires de son ordre, et ses éminentes qualités l'avaient fait retenir dans cette ville. Son élection au trône pontifical, sous le nom de Pascal II, fut accueillie avec joie; on attendait de grandes choses du nouveau Pape, dont on eut de la peine à vaincre la résistance.

L'antipape Guibert, qui avait pris le nom de Clément III depuis la mort de Grégoire VII, mourut en 1100. Il fut remplacé successivement par deux autres antipapes. Le premier, Albert, fut fait prisonnier le jour même de son élection et retenu captif près de Saint-Laurent. Le second antipape, Théodore, demeura investi de ce rôle pendant 104 jours, c'est-à-dire environ jusqu'en janvier 1101, et fut alors enfermé dans un couvent. On ne sait pas quels noms ces deux antipapes avaient pris durant leur règne éphémère; mais à peine tombés ils avaient été remplacés par un troisième antipape, nommé Maginolf, autrefois archiprêtre, qui se fit appeler Sylvestre IV (1102). Il eut également une triste fin.

En 1100 Pascal envoya un légat, du nom de Maurice, en Palestine. En 1101 il confirma la primatie du siége archiépiscopal de Tolède sur toute l'Espagne, ce qu'avant lui Urbain II avait déjà fait.

Durant le carême de 1102, Pascal présida à Rome un concile universel (1) qui excommunia de nouveau l'empereur Henri IV. La même année le Pape envoya l'évêque Galon, de Paris, en qualité de visiteur apostolique en Pologne; Galon y déposa deux évêques en vertu de ses pouvoirs. En 1103 S. Anselme se rendit à Rome (1), ainsi qu'Othon de Bamberg, plus tard apôtre de la Poméranie (2).

Quant au conflit de Pascal avec Philippe Ier, roi de France, relativement à son mariage, nous renvoyons le lecteur aux articles BERTRADE et IVES. Le différend dura jusqu'en 1104 et se termina par la soumission de Philippe et son absolution. En 1106 le légat du Pape, Bruno, présida un synode à Poitiers pour exhorter les Français à soutenir la croisade. Boëmond, prince d'Antioche, y assista. A la fin de 1106 Pascal se rendit lui-même en France. Il eut une conférence, à Florence, avec l'évêque de cette ville sur l'Antechrist. A Guastalla il convoqua un synode pour décider du sort des évêques et des prêtres consacrés durant le schisme. Les députés d'Henri V y assistèrent et présentèrent au Pape les vœux et les prières de l'empereur. On pensait que le Pape, en quittant Guastalla, prendrait la route d'Allemagne. A Parme il sacra l'évêque Bernard; puis il traversa la Bourgogne pour se rendre en France, parce que les dispositions d'Henri V, et des Allemands en général, lui paraissaient peu rassurantes. Il passa les fêtes de Noël (1106) à Cluny. L'année suivante il fit la dédicace de plusieurs églises de France. Il eut une entrevue avec Philippe Ier et son fils Louis, à Saint-Denis. Les deux princes témoignèrent leur respect au souverain Pontife, qui les entretint des affaires religieuses et les exhorta à demeurer fidèles à l'Église et à la protéger. Bientôt parurent des députés de Henri V, qui réclamèrent pour l'empereur le droit d'investir les évêques par la crosse et l'anneau. Le Pape célébra la fête de Pâques à Chartres, auprès de l'évêque Yves. Vers l'Ascension, 23 mai, le

HENRI V, GÉLASE II, CALIXTE II, et INVESTITURE (suite de l').

(1) *Voy.* HENRI IV.

(1) *Voy.* ANSELME (S.).

(2) *Voy.* OTHON DE BAMBERG.

Pape présida à Troyes un concile, où comparurent de nouveau des députés de Henri V. On y débattit la nécessité de soutenir les croisades et d'établir la trêve de Dieu (1).

Le Pape retourna en Italie durant l'automne. En 1108 il célébra un synode à Bénévent pour interdire l'investiture par les laïques. En 1110 il présida, à Saint-Jean de Latran, un concile qui s'occupa de la même matière. Vers la fin de cette année Henri V descendit en Italie (2). Le reste des années du règne de Pascal s'écoulèrent dans cette lutte avec Henri V, sans qu'il en pût voir la fin.

Il mourut le 21 janvier 1118.

Cf. Hard., VI. *Vitæ Pasch.*, dans Muratori, III, I et II; Pagi, *Breviar.;* Gervais, *Hist. de l'Allemagne sous Henri V*, 1841. GAMS.

PASCHA STAUROSIMON ET ANASTASIMON. *Voyez* SEMAINE SAINTE.

PASCHASE RADBERT, né à Soissons vers 786, devint moine du couvent de Corbie, en Picardie, sous l'abbé Adelhard (3). Il y enseigna, et compta parmi les disciples sortis de son école Adelhard le jeune, S. Anschaire, Hildemann et Othon, tous deux évêques de Beauvais. Par humilité il ne voulut pas être ordonné au delà du diaconat. Cependant, après la mort successive de quatre supérieurs du couvent, Adelhard, Wala, Hedon et Isaac, il fut élu abbé (844), tant à cause de sa sainte vie et de sa science qu'en vue du crédit dont il jouissait auprès de l'empereur Louis et de son fils Charles, qui avait pris les rênes du gouvernement. Il demeura à la tête de son abbaye jusqu'en 851. Il déposa alors une charge que les disputes nées dans le monastère lui avaient rendue trop pénible, pour se consacrer avec une ardeur nouvelle à ses anciennes études (1). Il mourut après 858, puisqu'il parle encore, dans ses écrits, de l'invasion des Normands, qui eut lieu en cette année. Mabillon place sa mort en 860; d'autres, avec plus de vraisemblance, en 865. Le diocèse de Soissons fait mémoire de lui depuis le 26 avril 1073, date de l'exhumation de ses restes mortels.

On trouve, dans l'édition complète de ses œuvres, par Sirmond, Paris, 1618, et *Bibl. max. Patr.*, t. XIV, les écrits suivants :

I. Un livre *de Corpore et Sanguine Domini*, qui est indiqué avec un autre écrit, intitulé *de Sacramentis*, qu'on lui attribue (2). Il le composa au temps de l'exil de l'abbé Wala, pour les moines de l'abbaye de Corbie, en Westphalie (3), dont le supérieur, Placide Warin, avait été son disciple. Plus tard il élabora de nouveau cet écrit, y mit une introduction et l'envoya à Charles le Chauve. Cet ouvrage, qui est le plus important de tous ceux de Paschase, et qui prit une si grande valeur durant la discussion suscitée par Bérenger sur l'Eucharistie, et plus encore au moment des controverses relatives à la cène, au seizième siècle, fut publié, en 1528, à Haguenau, par Job Gast et G. Ratus (Rouen, 1540), qui le mutilèrent odieusement et l'interprétèrent dans l'intérêt de leur parti; il fut édité plus complétement à Cologne, en 1550, 1551; à Louvain, 1561 et 1565, et de la manière la plus exacte dans Martène et Durand, *Ampl. Collect. vet. Monum.*, t. IX.

II. Une *Lettre* adressée à Frudegard, sur le même sujet, et que Paschase écrivit dans un âge très-avancé,

(1) *Voy.* TRÊVE DE DIEU.
(2) *Voy.* HENRI V.
(3) *Voy.* CORBIE.

(1) Cf. sa *Præf. lib. IX in Matth.*
(2) Cf. Mabillon, II *P.*, sæc. IV, Bened.
(3) *Voy.* CORBIE.

pour justifier sa doctrine sur l'Eucharistie.

III. Douze livres de *Commentaires sur S. Matthieu*, où, à propos du chapitre 26 de l'Évangile, il expose la doctrine de l'Église sur l'Eucharistie et combat les opinions hérétiques de Scot Érigène. Il en composa quatre étant encore moine, quatre pendant qu'il était abbé et quatre après sa démission.

IV. *Vita SS. Adalhardi et Walæ*. Pour la première, cf. Boll., 2 *jan.*; pour la seconde, éd. Mabill., Kerz, *Hist. de B. J.*, 26, p. 72.

V. *Passio Ruffini et Valerii, mart.*

VI. Trois livres *Expos. in Psalm.* 44.

VII. Cinq livres *in Threnos*.

VIII. Trois livres *de Fide, spe et caritate*, édités pour la première fois dans Pez, *Thes. Anecd.*, I, part. 2.

IX. Enfin d'Achery lui attribue deux livres *de Partu Virginis*, qui d'ailleurs sont considérés comme provenant d'Ildephonse de Tolède (*Spicileg.*, t. XII), et qui sont une réfutation du livre *de Nativitate* de Ratramne.

Le nom de Paschase Radbert a obtenu une valeur et une célébrité toute particulière par la première controverse sur l'Eucharistie. Les Calvinistes, et avant eux Bérenger (1), prétendirent que Paschase était l'auteur de cette controverse par les nouveautés qu'il introduisit dans la doctrine de l'Église dans son livre *de Corp. et Sang. Domini* et par l'invention du dogme de la transsubstantiation. Ils prétendirent trouver les preuves de leur assertion dans les réclamations que Rhaban Maur, Amaury de Metz, Ratramne, Jean Scot, au neuvième siècle, Rathérius de Vérone et l'abbé Hériger, au dixième siècle, élevèrent contre Paschase. Or voici la vérité à cet égard.

Paschase avait exposé dans son livre, de la manière la plus précise et la plus intelligible possible, l'antique doctrine de l'Église sur la présence réelle du Christ dans la sainte Eucharistie, doctrine dont il avait puisé la conviction et les preuves dans les autorités de l'Église, telles que S. Cyprien, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin, S. Cyrille d'Alexandrie (1). Mais la langue dogmatique n'était pas encore complétement fixée et scolastiquement formulée à cet égard, de sorte qu'il était facile de mal interpréter telle ou telle expression. D'ailleurs la conviction dogmatique des théologiens de cette époque n'était pas encore entièrement arrêtée sur quelques points secondaires de la doctrine de l'Eucharistie, de sorte qu'à première vue on pouvait s'imaginer apercevoir des nouveautés là où c'était simplement la tradition de l'Église qui se fixait dans son développement scientifique. Le premier point sur lequel s'éleva la discussion fut l'identité du corps du Christ sur l'autel avec le corps qui naquit de la Vierge Marie et mourut sur la croix. Paschase, s'appuyant surtout sur les expressions de S. Ambroise, avait affirmé simplement et brièvement cette identité, l'opposant à toute interprétation purement spirituelle. Rhaban Maur et Ratramne s'élevèrent contre sa manière de voir. C'est ainsi que le raconte Gerbert, dans son écrit *de Corp. et Sang. Domini*, que Pez (2) a publié et restitué à son véritable auteur (3), tandis que, antérieurement, on le connaissait sous le titre d'*Anonymus Cellotianus* (publié par le Père Cellotius), ou bien encore qu'on l'attribuait, depuis Mabillon (4), à l'abbé Hériger (5). Or Gerbert, dont le livre rend clairement compte de toute la

(1) *Voy.* BÉRENGER.

(1) Cf. *Epist. ad Frudeg.*
(2) *Thes. Anecd.*, I, pars II.
(3) *Prol. ad tom. I.*
(4) *Præf. sæc. IV Bened.*, § 3, n. 47 et 48.
(5) *Voy.* HÉRIGER.

controverse, se met nettement du côté de Paschase et démontre, contre ses adversaires, qu'il est d'accord, sinon quant à la lettre, toutefois quant à l'esprit, avec les docteurs les plus graves de l'Église, et surtout avec S. Ambroise. Les adversaires en avaient principalement appelé à S. Jérôme et à S. Augustin, qui distinguaient un double et triple corps du Christ, *duplex et triplex corpus Christi* (son corps sur la terre, son corps dans le sacrement, et enfin son corps mystique dans l'Église), et Gerbert démontre que, malgré cette distinction, tous étaient unanimes dans la foi à la présence réelle et croyaient que le corps du Christ est naturellement, *naturaliter*, identique dans le saint Sacrement avec celui qui est né de la Vierge Marie, et n'en diffère que spécialement, *specialiter*, c'est-à-dire suivant le mode d'existence, *modus existendi* (1).

Un second reproche fait par les mêmes adversaires à Paschase portait sur ce qu'il avait, disaient-ils, admis en même temps une figure, *figura*, et une vérité, *veritas*, dans le Sacrement de l'autel (2).

Ici encore Gerbert prend, à bon droit, la défense de Paschase contre ses accusateurs, disant que, suivant Paschase, la *figure* est ce qui apparaît aux sens; la *vérité*, ce qui est compris par la foi.

Le troisième chef d'accusation, enfin, portait sur ce qu'on prétendait que Paschase avait dit : *Toties Christum pati quoties missas contingat quotidie celebrari*. Gerbert affirme qu'il n'a rien trouvé de semblable dans l'ouvrage incriminé. Mais on peut facilement expliquer comment les adversaires de Paschase en étaient venus à cette accusation. S'ils avaient raison de soutenir que Paschase avait professé une identité absolue entre le corps du Christ à l'autel et son corps sur la croix, une conséquence nécessaire de cette opinion était que ce corps, passible sur la croix et y ayant réellement souffert, devait être passible encore sur l'autel; mais Paschase n'avait soutenu que l'*identité essentielle* des attributs, et non l'identité accidentelle, et c'est vraisemblablement pour répondre indirectement au reproche qu'on lui faisait que, dans son *Epist. ad Frudegard.*, il avait dit en termes très-clairs : *Hæc victima nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui, licet surgens a mortuis*, JAM NON MORITUR, *tamen, in seipso* IMMORTALITER ATQUE INCORRUPTIBILITER VIVENS, *pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur. Hinc pensemus quale sit pro nobis sacrificium quod pro absolutione nostra Passionem unigeniti filii semper* IMITETUR. Il ajoute : C'est à la voix du prêtre que le Christ descend du ciel sur l'autel (par conséquent dans son corps transfiguré).

Quittons un moment Paschase et sa doctrine pour écouter ses adversaires et leurs accusations. Le plus important de ces adversaires est Rhaban Maur. Dans son *Epist. ad Heribald.* il relève une erreur sur la doctrine de l'Eucharistie qu'il dit avoir trouvée dans un écrit de Paschase adressé à l'abbé Hégilo. Cet écrit, qu'on réputait perdu, se trouve dans Mabillon et a été publié sous le titre d'*Anonymus Gemblatensis* (1). Or Rhaban n'y combat aucune erreur qu'on puisse reprocher à Paschase même; il réfute simplement une erreur qu'à la rigueur on pourrait attribuer à ses paroles. Quant à Paschase, loin d'être un adversaire de la doctrine orthodoxe, il n'a formulé que l'idée dogmatique que

(1) De même dans Lanfranc, *de Eucharist.*, cap. 18.
(2) Cf. cap. 4, dans le livre de Paschase.

(1) *Acta Bened.*, t. VI, p. 599 sq.

nous avons exposée plus haut, que Gerbert adopta, et qui était conforme aux précédents, suivant S. Jérôme et S. Augustin : *Non naturaliter, sed specialiter, aliud esse corpus Domini quod consecratur et aliud specialiter corpus Christi quod natum est de Maria Virgine, et aliud specialiter corpus Christi, sanctam scilicet Ecclesiam, qui corpus Christi sumus.*

Il n'en est pas tout à fait de même de Ratramne. Ce moine de Corbie, contemporain de Paschase, écrivit un livre *de Partu, seu de Nativitate Christi*, un autre livre *de Prædestinatione*, et *contra Græcos errores;* enfin, à la demande de Charles le Chauve, dit-on, un autre livre, *de Corp. et Sang. Domini*, dirigé contre Paschase (1). Un ouvrage portant ce titre, qui est aujourd'hui entre nos mains, et qu'on imprime habituellement sous le nom de Bertramne, porte le nom de Ratramne dans l'ancien *Cod. Lambiens. cœnob.* (2). D'autres savants, surtout de Marca, l'attribuent à Scot Érigène. Abstraction faite de ce livre, nous savons que Ratramne combattit Paschase de la même manière que Rhaban. Gerbert ne fait pas de différence entre les deux. Or le livre en question traite aussi, il est vrai, les points indiqués plus haut, mais d'une manière telle qu'on peut très-sérieusement soupçonner l'auteur d'avoir cru que le Christ n'était présent au sacrement de l'autel que *pour la foi.* Ces mystères, dit-il, ont quelque chose de secret qui n'est manifeste qu'aux yeux de la foi, *aliquid secreti continent quod oculis fidei solummodo pateat*, et, ajoute-t-il, la foi seule voit ce qui échappe aux yeux de chair, *fides totum quidquid illud est adspicit, et oculus carnis nihil apprehendit; intellige quod non in specie, sed in virtute, corpus et sanguis Christi existant, quæ cernuntur.* On est fortifié dans ce soupçon quand on voit la manière dont il envisage les types de l'Ancien Testament, la manne dans le désert et l'eau du rocher, miracles qu'il met absolument de niveau avec la transsubstantiation de l'Eucharistie. Enfin ce soupçon sur les opinions erronées de l'auteur devient une certitude quand il dit qu'il en est tout à fait du vin comme de l'eau qui est mêlée au calice avant la Consécration, c'est-à-dire qu'on peut et qu'on doit dire que le vin est transformé au sang du Christ, précisément comme l'on pourrait dire que cette eau, qui représente le peuple fidèle, se transforme, après la Consécration, en son sang. *Accipitur*, est-il dit, *spiritualiter* (c'est-à-dire symboliquement) *quidquid in aqua de populi corpore significatur; accipiatur ergo necesse est spiritualiter quidquid in vino de Christi sanguine intimatur. — Et igitur, si vinum illud sanctificatum per ministrorum officium in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque, quæ pariter admissa est, in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter convertatur.* Que Jacques du Boulay (Paris, 1712) se donne toutes les peines du monde pour disculper cet écrit de toute erreur dogmatique; que Natalis Alexander cherche à rendre supportables « les choses dures et obscures de l'auteur » qu'il avoue, en les interprétant avec beaucoup de labeur et d'art, l'un et l'autre ne paraissent pas avoir été heureux en prenant, ce qui est fort louable d'ailleurs, la défense des morts contre le reproche d'hérésie qui est dirigé contre eux, et tous deux se sont peut-être laissé préoccuper et entraîner par le désir d'enlever une autorité du neuvième siècle aux polémistes protestants de leur temps.

(1) Cf. Sigebert et Trithem, *de Scr. eccles.*
(2) Mabillon.

Mais une sentence tout à fait juste, quand elle ne serait fondée que sur l'obscurité et la confusion des termes et des idées, c'est celle de Clément VIII, qui fit mettre l'ouvrage à l'index. Quant au dernier des adversaires de Paschase, dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, et qui l'ont attaqué de la manière que nous venons d'analyser, nous voulons dire Jean Scot Érigène, nous en référons à cet égard à l'article qui le concerne.

Cf. Du Pin, *Sæcul. IX*; Bellarmin, *de Script. eccles.*; Cave, *Hist. litt.* — *Acta Bened. sæc. IV*, P. II, p. 577; Ræss et Weiss, *Vies des Pères*; Ritter, *Hist. de la Philosophie chrétienne*, III, p. 196; Bæhr, *Hist. litt.*, *suppl.*, III, 233, 462; Hock, *Gerbert*, p. 166; les monographies de Paschase et de Ratramne, dans Natalis Alexander, *H. eccles.*, IX et X, *dissert.* X et XIII. Sur la canonisation de Paschase Radbert, cf. Bolland., *ad* 26 *apr.*, où se trouve aussi sa *Vie*, par Sirmond; *Martyrol. Bened.*, et *la Vie de Paschase*, de Ménard. — *The Book of Ratramn, priest and monk of Corvey*, Oxford, 1838.

J.-G. Muller.

Passagii, secte de la haute Italie, au douzième siècle, dont ne parlent que deux documents. L'un est l'écrit de Bonacursus contre ces hérétiques, intitulé : *Adversus hæreticos qui Passagii nuncupantur*, qui se trouve dans le *Spicil.* de d'Achery, I, 211-214; l'autre est l'écrit de Grégoire de Bergame contre les Cathares et les *Passagii*, qui se trouve dans Muratori, *Antiq. Italiæ medii ævi*, V, 152. C'est dans le décret du Pape Lucius III, de 1181 (1), que paraît pour la première fois le nom de *Passagii*, *Pasagini*, *Passageni*, *Passagerii*, *Pasagii*, *Passageres*, *Passagieri*, nom qui fait allusion à leur vie errante et vagabonde. *Passagium* indique une expédition armée contre les infidèles et en général toute vie errante; *passagio* a encore ce sens. L'étymologie de πασάγιος (1) n'est pas admissible. Ces sectaires sont encore nommés *Circumcisi*. Il ne faut pas attribuer à ce dernier nom un sens purement spirituel, indiquant la tendance spéciale de ces sectaires vers la perfection; il provient tout simplement de ce qu'ils avaient conservé l'usage de la circoncision judaïque. Cette secte soutenait qu'il fallait observer la loi mosaïque à la lettre, que le sabbat, la circoncision et les autres prescriptions légales, sauf celles concernant les sacrifices, avaient conservé toute leur valeur; que le Christ n'était pas égal au Père; que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas un seul Dieu, une seule nature; que le Christ est la première créature de Dieu, créature pure, parfaite, mais inférieure à Dieu, parce qu'elle est créature. Elle rejetait l'Église romaine et tous les docteurs de l'Église. Elle cherchait à répandre ses doctrines en s'appuyant aussi bien sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament. C'est également sur les deux Testaments que se fondaient les Catholiques pour les réfuter, comme le prouve la polémique qu'on lit à leur sujet dans Bonacursus (2).

Cf. Hahn, *Hist. des Hérétiques du moyen âge*, t. III, p. 1; Fuesslin, *Hist. de l'Église et des hérésies*, t. I, p. 46; Kiessling, *de Variis Waldensium verit. testium nominibus et sectis*, Ienæ, 1739, t. IV, p. 27; Schmid, *Histoire du Mysticisme*, p. 437; Schmidt, *Hist. et doctrines des Cathares*, Paris, 1848-1849, in-8°, t. II, p. 294-295; Mosheim, *Hist. de l'Église*, continuée par Schlégel, t. II, p. 629; Néander, *Hist. univers. de la Religion et de l'Église chrét.*, v. II, p. 797; Hurter, *Innocent III*, t. II, p. 211, note 324.

(1) Mansi, *Coll. Conc.*, XXII, 477.

(1) Ias, *de Valdensium secta*, 1834, p. 28.

(2) L. c., p. 112.

PASSAU (DIOCÈSE DE). La ville qui donne son nom à ce diocèse est située sur la langue de terre qui s'avance vers le confluent du Danube et de l'Inn. Elle était autrefois nommée *Patavia*, *Batabis*, *Castra Batava*, parce qu'une cohorte batave y avait établi, vers 400, son quartier, en face de la ville plus ancienne de *Bojodorum* ou *Bolodurum* (Innstadt). Le siége du diocèse fut d'abord *Laureacum* (Lorch), sur l'Ens, ville fondée dès le second siècle, qui, sous la domination romaine, n'avait pas été sans importance au point de vue de l'administration civile et de la surveillance des frontières du Danube ; c'était la cité la plus considérable de la Norique. Des légendes sans authenticité prétendent que l'Évangile y fut prêché par S. Marc, S. Luc, par d'autres disciples des Apôtres, par le roi des Bretons Lucius (1), etc., etc. Il est probable que là, comme ailleurs, la foi fut apportée d'abord par des soldats romains ou par des fidèles venant, dans ce but, d'Italie et d'Aquilée.

Une autre légende, tout aussi fabuleuse, est celle qui attribue la création de l'évêché à Quirinus, fils de l'empereur Philippe, qui aurait en même temps fait au diocèse de grandes donations. *S. Maximilien* lui-même ne fut pas évêque de Lorch ; il n'était pas même évêque, et il ne fut peut-être pas martyr, puisqu'au dixième siècle il n'est encore appelé que confesseur. Suivant sa biographie (2), qui appartient au treizième siècle et qui renferme bien des invraisemblances, ce prétendu *archevêque de Lorch* aurait été martyrisé, vers 286, dans Cilly, sa ville natale, où il se rendait en toute hâte pour résister à l'ordre donné par le préfet Eulassius à tous les citoyens d'offrir un sacrifice dans le temple de Mars.

(1) *Voy.* LUCIUS.
(2) Hier. Pez, *Scriptor. rer. Austriac.*, t. I, p. 22.

Ce qui est certain, c'est que Maximilien fut un apôtre de l'Évangile dont la parole fut bénie, comme le prouve l'antique vénération dont il devint l'objet dans cette contrée. Ses restes furent transférés, au dixième siècle, à Passau, où ils souffrirent beaucoup de l'incendie de 1662, de même que les reliques de S. Valentin (également patron du diocèse), qui, dès 768, avaient été transportées de Maïs à Lorch. L'histoire de *S. Florian* (1), officier romain, qui souffrit le martyre à Lorch sous l'empereur Dioclétien (2), est authentique. Le premier évêque certain de Lorch fut *Constantius*, dont il est question dans la *Vita S. Severini*, un des plus précieux monuments de l'antiquité germanique (3). Ce saint, qui, cacha soigneusement son origine et sa patrie, fut, pendant les temps de troubles et de malheurs qui précédèrent et suivirent la dissolution de l'empire d'Occident, le consolateur et le bienfaiteur des villes situées au bord du Danube, depuis Vienne jusqu'à Kinzing (pendant bien des siècles ces deux points marquèrent les extrémités du diocèse dans sa longueur de l'est à l'ouest). Aussi Constantius porta-t-il le titre d'apôtre de la Norique. La foi catholique fut également embrassée alors par les Ariens et les païens de Passau, qui, peu auparavant, avaient chassé l'évêque Valentin, et qui avaient peut-être depuis été convertis par l'évêque Constantius. On trouve dès ce temps des églises, les offices du culte, des prêtres, des diacres, des clercs de tous rangs, des vierges consacrées à Dieu dans ces parages. Séverin dirigea plusieurs couvents qu'il avait fondés, entre autres celui de *Bojodorum* ; peut-être y en eut-il aussi un à Passau, pour garantir les habitants contre des invasions hos-

(1) Hier. Pez, t. I, p. 36.
(2) *Voy.* BAVIÈRE, FLORIAN (S.).
(3) Pez, t. I, p. 64.

tiles. Les restes mortels de ce maître bien-aimé furent portés par ses disciples à Lucullanum, près de Naples (1).

Vers 500 le Pape Symmaque écrivit à *Théodore* de Lorch. Quelques auteurs modernes prétendent que cette lettre n'est pas authentique; d'autres, sans être persuadés de sa complète authenticité, y reconnaissent du moins ce fait que Lorch était le siége métropolitain de la Pannonie. Comme le Pape donna le pallium à Théodore pour qu'il s'en servît, suivant les usages de son Église, l'on présume que Constantius avait déjà été revêtu de la dignité archiépiscopale, quoique, dans la *Vie de S. Séverin*, il soit purement appelé *pontifex;* il est vrai qu'Ennode, presque son contemporain, le désigne sous le nom d'*antistes florentissimus*.

Les Huns ravagèrent la Pannonie (2), renversèrent la brillante métropole de Sirmium, vers 440, ruinèrent ou affaiblirent d'autres évêchés, et c'est ainsi que le siége métropolitain fut transféré à Lorch, ville alors fort prospère. Le souvenir s'en conserva longtemps, et un diplôme du roi Arnulphe parle de *Wivilon* comme d'un archevêque, quoique, comme plusieurs de ses prédécesseurs, il ne le fût plus. On n'a de documents certains sur la dignité archiépiscopale que concernant *Erchanfried* et *Otgar*, dont l'épiscopat tombe entre 600 et 639. On parle dans ces documents des prédécesseurs de ces derniers, mais sans les nommer (3). Ces documents ont rapport aux donations faites à l'église de Saint-Étienne, proto-martyr, aujourd'hui encore patron de la cathédrale de Passau, où les deux archevêques, pour plus de sûreté, avaient établi leur résidence. Lorch avait été, depuis 568, menacé par les Avares (1), mêlés aux anciens Huns, et vit sa suprématie ecclésiastique en Pannonie s'évanouir à la suite des dévastations dont cette ville fut la victime. Elle ne fut entièrement détruite par eux que sous *Wivilon*, qui, prévoyant cette catastrophe, s'était réfugié, dès 737, avec son clergé, à Passau.

Passau devint donc le *siége permanent de l'évêché*; c'était un des quatre siéges que S. Boniface (2) avait destinés à l'organisation ecclésiastique de la Bavière.

Sous cet évêque, que Grégoire III avait sacré à Rome et qu'il avait honoré du titre de *vir magnarum virtutum*, Odilon, duc de Bavière, dans sa libéralité envers l'Église de Passau, fonda les couvents de Bénédictins de Mansée, d'Osterhofen (donné plus tard aux Prémontrés), de Niedernbourg (pour les femmes) et de Niederaltaich. Ce dernier monastère, qui attira dans son sein un grand nombre d'hommes célèbres par leurs vertus et leur savoir, parmi lesquels on compte neuf évêques et plus de trente abbés d'autres couvents, conserva sa renommée malgré le sort qui lui fut souvent contraire, particulièrement lorsqu'il fut incorporé au diocèse de Bamberg (3).

A Wivilon († vers 745) succédèrent, d'après un catalogue des évêques de Bavière vieux de plus de mille ans, *Sidoine*, *Beatus Sidonius, vir eruditus* (4), qui, étant encore prêtre, avait été impliqué, avec son compatriote l'Irlandais Virgile, dans les discussions contre Boniface, et *Anthelme*.

Wiserich (765-774) assista au concile de Dingolfing.

Walderich († 804) administra le diocèse pendant trente ans, obtint pour

(1) *Voy.* Bavière.
(2) *Voy.* Huns.
(3) *Mon. Boica*, XXVIII (2), 35, 39, 63.

(1) *Voy.* Avares.
(2) *Voy.* Boniface.
(3) *Voy.* Florian (S.).
(4) *Mon. B.*, ibid., p. 2[illegible].

le diocèse une foule de donations, soit de la main des particuliers, soit de la main de Tassillon, duc de Bavière, qui fonda, en 700, la collégiale de Mattsée et celle de Kremsmunster (1), soit enfin de la libéralité de Charlemagne, qui, après sa victoire sur les Hunnivares, bâtit ou restaura plusieurs églises dans la basse Autriche actuelle, étendit les limites du diocèse jusqu'à la Raab, mais obtint de Rome, pour Arno de Salzbourg, qu'il favorisait (2), la dignité épiscopale. Bientôt on vit s'élever à Freisma, bourg donné à Passau, le couvent de Saint-Pölten (3).

Le passe-droit fait à Walderich porta son successeur *Urolf* à s'agiter pour qu'on rendît à Passau son titre métropolitain. En 824 le Pape Eugène II, voulant le récompenser de l'activité apostolique qu'il avait déployée parmi les Moraves et les Avares, qu'il avait convertis et parmi lesquels il avait fondé quatre siéges épiscopaux, le nomma métropolitain de Moravie et de Pannonie, sous le titre d'archevêque de Lorch, et lui ordonna de créer de nouveaux siéges subordonnés au sien, parce que, autrefois, les archevêques de Lorch avaient exercé leur juridiction sur sept diocèses. Mais ces quatre nouveaux diocèses s'éteignirent bientôt et avec eux la métropole d'Urolf, dont on ignore la destinée ultérieure. Pendant que cet actif prélat était occupé de ses nombreuses missions, dès 806, *Hatton*, à qui Charlemagne avait confié mainte affaire politique, avait été, au grand chagrin d'Urolf, et probablement à l'instigation d'Arno, imposé au siége de Passau. En 817 *Régiman* lui avait succédé. Régiman fit rentrer des domaines aliénés; mais, en vertu d'un traité conclu en 829 à Ratisbonne, il restitua à Salzbourg la contrée qui s'étend depuis la Rabnitz jusqu'à la Raab. Il mourut en 838.

Il eut pour successeur *Hartwich* (840-866); celui-ci *Hermanrich* († en 874). Hermanrich, à la demande de Louis le Germanique, à qui le roi Bogoris avait réclamé des missionnaires, se rendit avec plusieurs prêtres en Bulgarie (1) pour y prêcher la foi; mais il n'y demeura point, ayant été précédé par des prêtres venus de Rome.

Sous *Engelmar* le roi Carloman fonda le couvent des Bénédictins d'Altötting (2), que les Hongrois ravagèrent plus tard, et qui, au treizième siècle, fut transformé en collégiale (3). Carloman enrichit en même temps la chapelle de la sainte Vierge et le couvent de Mattsée.

Vers cette époque *Méthode*, surnommé l'apôtre de la Moravie (4), avait opéré de nombreuses conversions dans cette province. Il avait été nommé archevêque et confirmé à Rome, malgré les accusations portées contre lui. Son suffragant de Neutra, *Wiching*, également actif et zélé, fut nommé chancelier du roi Arnulphe, prévôt de la cathédrale et, après la mort d'Engelmar (897), évêque de Passau. Il avait été gratifié, en vertu d'un diplôme remarquable, de nombreux priviléges; mais, l'activité de Wiching portant ombrage à l'archevêque de Salzbourg, il avait été déposé par un concile tenu en cette ville et remplacé par *Richard* (899-903). Celui-ci se plaignit à Rome de ce qu'on lui avait retiré la Moravie (où le Saint-Siége avait envoyé de nouveaux évêques); il prêta son concours à l'expulsion d'une troupe de Magyares (5), qui avait envahi son diocèse. Il reçut de Louis Enfant la forteresse de Fus-

(1) *Voy.* KREMSMUNSTER.
(2) *Voy.* ARNO.
(3) *Voy.* POELTEN.

(1) *Voy.* BULGARIE.
(2) *Voy.* OETTING.
(3) *Voy.* EISENGREIN.
(4) *Voy.* MÉTHODE.
(5) *Voy.* MAGYARES.

bourg, et éleva à Traukirchen un couvent de Bénédictines.

Burhard lui succède. Louis l'Enfant se réfugie avec lui à Passau, à la nouvelle de la terrible défaite de Presbourg. Le diocèse appauvri a recours à l'incorporation des couvents déjà à moitié ruinés et continue à être exposé aux invasions des Magyares.

Ces invasions se renouvellent sous *Gumpold* (915-931), qui, à l'assemblée d'Altheim, se reconnaît complice du soulèvement d'Arnolf de Bavière contre le roi Conrad Ier.

Gerhard obtient de Léon VII, à la demande d'Éberhard, duc de Bavière, le pallium, et rend compte au Pape de ce qui manque à son Église. Le Pape, dans une lettre adressée aux évêques et aux princes de Bavière, qui renferme de remarquables prescriptions pour la destruction des abus, nomme Gerhard métropolitain de Bavière et vicaire apostolique pour l'Allemagne, la Germanie et les Gaules, *ut proprius vigor Ecclesiæ Laureacensis ad integrum culmen et priscum decorem perveniat*. Comme cependant Salzbourg réussit à sauver sa dignité métropolitaine, Agapet II ordonna que Gerhard eût la préséance, et étendit son autorité de Lorch sur la Pannonie orientale, sur les Avares, les Marhanes et les Slaves dispersés parmi ces peuples. Il est vraisemblable que la lettre du Pape, datée de 946, ne trouva plus en vie le vertueux métropolitain.

Adelbert († 970) n'eut pas la dignité archiépiscopale.

Mais elle fut accordée à *Pilgrin* (*Peregrinus*), des comtes de Pechlarn (971-991), avec le pallium, par Benoît VII, qui voulut reconnaître les services qu'il avait rendus aux Hongrois, auxquels il avait envoyé beaucoup de prêtres et au milieu desquels il s'était rendu lui-même. Cinq mille Magyares furent convertis, la liberté religieuse fut rendue aux Chrétiens affranchis de l'esclavage, et Pilgrin prépara ainsi dans ce pays le triomphe de l'Église romaine sur l'Église grecque. On remarque la beauté et la concision du style d'une profession de foi que l'évêque envoya au Pape et dont la teneur reproduit le Symbole de S. Athanase. Il consacra aussi ses soins à la Moravie, qui toutefois fut soustraite à la juridiction de Passau durant son épiscopat. Le diocèse fut de plus diminué par l'institution des évêques envoyés aux Hongrois convertis, et on comprend ainsi comment après Pilgrin, qui, dans un diplôme d'Othon II, est encore appelé archevêque, les évêques de Passau ne portèrent plus ce titre. Le dévouement de Pilgrin à l'empereur fut récompensé par de riches donations faites au diocèse, par la création de nombreux couvents; il établit des colons dans les domaines récemment dévastés par les Hongrois, les fit exempter d'impôt; obtint pour le siége épiscopal, dans trois synodes, les dîmes appartenant à l'Église entre l'Ens et le Kalenberg; recommanda S. Wolfgang pour le siége de Ratisbonne; fit rentrer les Bénédictins dans l'abbaye de Niederaltaich, à la place des chanoines qui l'occupaient et parmi lesquels avait vécu quelque temps Pilgrin lui-même, avec le concours de S. Gothard (1), un de ses diocésains, qui avait été élevé par Liutfried à Passau; recueillit toutes les légendes du diocèse, ce qui lui valut d'être glorifié dans les *Niebelungen*. En un mot ce fut un évêque aussi grand par ses actes que par ses paroles, aussi illustre par sa science, sa piété et son zèle pastoral que par sa naissance.

Il eut pour digne successeur *Christian* († 1012), qui reçut de l'empereur Othon III (999) le droit de battre monnaie, de tenir des marchés, de convo-

(1) *Voy.* GOTHARD.

quer le ban, de lever l'octroi, d'exercer la haute juridiction sur la ville (*totius publicæ rei districtum*).

Après lui *Bérenger* (Benno, 1013-1045), de Passau, doyen de la cathédrale, que dans son enfance S. Gothard avait guéri de l'idiotisme, acquit de nombreuses dîmes dans la Marche orientale, sur la rive gauche du Danube, et consacra l'église de Rinchnach, qui devint un prieuré de Niederaltaich. C'est dans cette abbaye que le bienheureux Gonthier, de Thuringe, d'origine princière, avait fait profession, et c'est de là qu'il était parti avec d'autres moines pour défricher le Nordwald et y bâtir l'église de Rinchnach. Le commencement de l'épiscopat de Bérenger fut marqué par la translation du corps de S. Colomban dans l'abbaye de Melk (1), qui venait d'être fondée, et par l'entrée en religion de Gisèle, veuve du roi S. Étienne, qui se retira au couvent de Niedernbourg, à Passau, où elle mourut, en 1095, en qualité d'abbesse. Son tombeau fut pendant longtemps pieusement visité par les Hongrois (2).

Engelbert († 1065) reçut dans sa ville épiscopale le Pape Léon IX, enrichit les couvents soumis à son autorité, et eut la joie de voir les églises de son diocèse comblées des dons de l'empereur Henri III, de l'impératrice Agnès, dont il avait été le chapelain, et de l'empereur Henri IV, qui ne voulut pas demeurer en arrière de ses prédécesseurs.

A la mort d'Engelbert le peuple et le clergé de Passau élurent unanimement *Altmann*, qui était revenu, en 1064, d'un pèlerinage qu'il avait fait à Jérusalem avec sept mille autres pèlerins, à la tête desquels on comptait des évêques et de nobles seigneurs. Altmann avait été remarqué autrefois à la suite de l'impératrice Agnès, dont il était chapelain et qui contribua efficacement à son élévation.

(1) *Voy.* MELK.

(2) *Voy.* MAGYARES.

Altmann, des comtes de Westphalie, avait été chanoine de la cathédrale de Paderborn, où il avait enseigné, puis prieur d'Aix-la-Chapelle. Il promulgua dans sa cathédrale les décrets émanés de Rome contre la simonie et le concubinat, qu'il n'était point parvenu encore à extirper de sa ville épiscopale. Le clergé se révolta contre l'évêque, qui fut à grand'peine assisté par les seigneurs et demeura inébranlable dans l'accomplissement de son devoir. Le Pape le nomma son légat apostolique et lui mit, en signe d'honneur et d'amitié, sa propre mitre sur la tête en présence des cardinaux.

Altmann parut en Allemagne dans diverses assemblées, y plaida avec honneur la cause de la justice, et déploya une telle énergie que Grégoire VII lui-même dut le modérer; il assista aux conciles de Rome de 1079 et 1080, et eut une grande influence sur l'élection du roi de Germanie. Après la mort de Rodolphe, Altmann, au milieu de la décadence presque générale de l'épiscopat, demeura ferme, devint par là même odieux à Henri IV (1) et fut presque constamment éloigné de son siége par la violence de l'empereur, qui, à dater de 1085, le remplaça par deux évêques intrus, *Hermann* et *Thiémo*.

Altmann mourut à un âge très-avancé, en 1091, à Zeifelmauer, dans la basse Autriche, où il avait passé ses dernières années, en répandant toutes sortes de bienfaits autour de lui, surtout durant une famine qui avait désolé la province. « Épuré par le malheur, comme l'or dans la fournaise, » Altmann glorifia son nom par ses miracles non moins que par ses vertus; aussi plusieurs auteurs en parlent-ils

(1) *Voy.* HENRI IV.

comme d'un saint (1). Ce qui contribua encore à sa réputation, ce fut la beauté des églises qu'il fit bâtir et le rétablissement de la discipline dans une foule de couvents. Il bâtit lui-même deux magnifiques abbayes, pour des chanoines réguliers, à Göttweih, lieu de sa sépulture, et à Saint-Nicolas de Passau ; il encouragea à fonder l'abbaye de Lambach Adalbéro, chassé de Wurzbourg. C'était le plus ancien de ses condisciples de Paris, où, rêvant de leur avenir, les deux étudiants avaient pressenti qu'ils seraient un jour évêques et fondateurs de couvents (2). Altmann soutint aussi Ottocar V, margrave de Styrie, dans la création de l'abbaye de Garsten (1082), qui fut confiée à des Bénédictins. En 1084 Wernher transforma sa burg de Reichersberg-sur-l'Inn en un couvent de chanoines réguliers (3).

Ulric Ier, de la famille des comtes de Heft, dans le duché de Méran, prévôt de la cathédrale d'Augsbourg, prit part (1112) à la création du couvent de Herzogenbourg (Saint-George), destiné à des chanoines réguliers par S. Léopold, et de celui de Seitenstetten, destiné à des Bénédictins par Udeschalk, beau-frère de l'évêque. Déjà, antérieurement (1094), avait été fondé Varnbach, abbaye de Bénédictins (dont Angèle Rumpler, † 1513, l'historien, fut supérieur), par Himmeltrudis, comtesse de Neubourg et sœur de Tuta, fondatrice du chapitre des chanoines réguliers de Suben-sur-l'Inn (1040).

A côté de ces œuvres consolantes Ulric avait sa part de chagrins et de lutte. Non-seulement il eut à combattre l'intrusion de Thiémo, mais, en sa qualité de légat apostolique, il éprouva toutes sortes de contrariétés et d'amertumes au milieu de la déplorable guerre des investitures. Il fit présent à son Église du domaine de Merdingen, en Souabe, assista au concile de Plaisance, prit peut-être part à la grande croisade, consacra un grand nombre d'églises, et mourut très-âgé (1121), entouré du respect de ses contemporains. Peu avant sa mort on avait trouvé dans la cathédrale le corps de S. Valentin et une tablette dont l'inscription renfermait les détails les plus authentiques sur la vie de ce saint.

Réginmar († 1138) fit restituer à son Église des dîmes qu'on lui contestait, dota les couvents et contribua à la création de plusieurs monastères, tels que : 1° Gleink (*Cluniacum*), abbaye de Bénédictins, fondée en 1125 par Léopold le Fort, margrave de Styrie-Neubourg (1) ; 2° Heiligenkreuz, abbaye de Cisterciens, fondée par S. Léopold ; 3° Klein-Mariazel, abbaye de Bénédictins (2) ; 4° en Bavière, Aspach, abbaye de Bénédictins, fondée en 1127 par S. Othon, évêque de Bamberg (3), d'où sortit : 5° le couvent de Cisterciens d'Aldersbach, fondé en 1120, dont Wolfgang Marius († 1544) fut le chroniqueur, et Étienne Wiest (4) le théologien ; 6° Ranshofen, chapitre de chanoines réguliers, dû à la munificence de Conrad Ier, archevêque de Salzbourg. Jamais le goût des fondations monastiques ne fut plus vif que sous l'épiscopat des deux évêques qui succédèrent à Réginmar, savoir : *Régimbert* (1138-1148), comte de Haguenau et de Hayde, qui le premier construisit un pont sur l'Inn, et qui mourut dans la seconde croisade, en Asie Mineure, et *Conrad* (1149-1164), ancien abbé de Heiligenkreuz, qui maintint un ordre sévère

(1) *Voir* ses deux biographies dans Pertz, *Scriptores*, etc., t. I, p. 115, 138.
(2) *Voy.* GOETTWEIH.
(3) *Voy.* GÉROCH.

(1) *Voy.* NEUBOURG.
(2) *Voy.* LÉOPOLD (S.).
(3) *Voy.* OTHON (S.).
(4) *Voy.* WIEST.

dans tous les monastères. Hadamar de Kufarn fonda en 1138 Zwetl (*Clara Vallis*); deux frères nobles, en 1146, Wilhering (*Hilaria*); le comte Othon de Machland, en 1140, Baumgartenberg, pour les Cisterciens; le même Othon, en 1146, Waldhausen, pour des chanoines réguliers; la comtesse Hildburge de Buig, en 1144, Altenbourg pour les Bénédictins; le comte Wolfker de Tegernbach, en 1146, Raitenhaslach pour des Cisterciens; Gautier de Traisma, en 1150, Saint-André pour des chanoines réguliers (la première fondation remonte à l'empereur Othon III). Le couvent des Écossais de Vienne fut créé en 1158 par Henri Jasomirgott, fils de S. Léopold, frère d'Othon, évêque de Freysing, et par l'évêque Conrad, qui logea dans des maisons situées autour de sa cathédrale ses chanoines, jusqu'alors dispersés dans divers quartiers, dota la ville d'une foire annuelle, abolit les ordalies (1), et prit part à la création de la léproserie de Saint-Éloi, près de Passau. Nommé archevêque de Salzbourg, il se prononça en faveur du Pape Alexandre III. Il mourut en 1168.

Trois ans plus tard mourut à Brixen *Hartmann*, un des hommes les plus remarquables de son temps par son zèle, par sa sainteté et par ses miracles. Né de parents pauvres dans le ressort de Passau, il avait été envoyé du couvent de Saint-Nicolas à Salzbourg pour réformer les chanoines de la cathédrale, tenus à la règle de Saint-Augustin, en était devenu le doyen, avait été nommé plus tard prévôt de Chiemsée, mis par S. Léopold à la tête du couvent de Neubourg, et de là élevé au siége épiscopal de Brixen (1142).

On considère comme évêques schismatiques de Passau :

Rupert, doyen de la cathédrale, mort en 1168; *Albon*, prévôt de la cathédrale, et *Henri*, comte de Bergen, de Souabe, prévôt de la cathédrale de Spire, qui finit par renonçer à son siége (1169-1171). Henri et Albon, que l'empereur avait abandonnés, étaient peut-être dans leur cœur attachés au Pape légitime Alexandre; mais Rupert avait contraint le clergé, et spécialement les abbés, à prêter serment de fidélité à Frédéric I[er] et à son Pape Pascal. Le diocèse dut tomber dans une plus grande perturbation encore lorsqu'Albert, prince de Bohême, s'opposa comme compétiteur à Albon, jusqu'au moment où il devint archevêque de Salzbourg.

Dietpold le jeune (Théobald, 1172-1190), frère de Henri, renonce avec l'empereur au schisme, à Venise, et assiste en 1179 au concile de Latran. Après avoir dignement administré son diocèse, il prend part à la troisième croisade, avec plusieurs chanoines, et le doyen Tagéno, qui rendit compte de la croisade, ainsi que Ansbert, prêtre du diocèse. Dietpold mourut à Antioche et fut inhumé à Accaron.

Sous *Wolfker* (1191-1204) d'Ellembrechtskirchen, en Bavière, chanoine de Passau, la partie supérieure du diocèse souffrit des conflits élevés entre les comtes de Bogen et ceux d'Ortenbourg, entre lesquels, à son retour d'un pèlerinage en Orient (1197), il rétablit la paix. L'Autriche, déjà éprouvée par l'invasion des Bohêmes, fut accablée alors de toutes sortes de malheurs, par la famine, la peste, les inondations, les incendies (Passau même avait été réduit en cendres en 1181), et enfin par l'interdit jeté sur elle à la suite de la captivité de Richard d'Angleterre. Excommunié en qualité de partisan du roi Philippe, il prêta en personne serment de fidélité entre les mains d'Innocent III, et fit honneur jusqu'à sa mort, en 1218, au siége patriarcal d'A-

(1) *Voy.* JUGEMENT DE DIEU.

quilée, qu'il occupa. Ami des couvents, il eut la consolation, étant encore évêque de Passau, d'assister, en 1202, à la fondation de l'abbaye de Lilienfeld (1) par Léopold, duc d'Autriche, et à celle du couvent des Prémontrés de Schlegl (*Mariæ Plaga*), en 1203, par Chalhoh de Falkenstein.

Après *Poppo* (1204-1205) le siége de Passau fut occupé par le frère de Dietpold, *Mangold* (1206-1215), abbé de Kremsmunster et de Tégernsée (2). Il sut heureusement se maintenir au milieu de la lutte des compétiteurs à l'empire et détourner l'Autriche du projet qu'elle avait de créer un évêché à Vienne aux dépens du diocèse de Passau. Mais il ne put échapper aux ennuis de la guerre avec les habitants d'Ortenbourg (3), qui fut particulièrement nuisible aux couvents. Il entoura de murs le nouveau marché et en fit une portion de la ville. Il acquit pour le diocèse l'important comté de Windberg, situé entre le Danube et la rive droite de l'Ilz.

Ulric Ier, comte d'Andechs et de Diessen, chancelier du duché d'Autriche et chanoine de Passau, élu non sans peine, bâtit, au-dessus de la ville, la citadelle dite *Oberhaus*, et obtint, à la diète de Nurenberg (1217), le titre et le pouvoir de prince de l'empire sur le territoire dit *Ilzgau*, s'étendant de la rive gauche du Danube jusqu'à la grande Muhel, territoire qui constituait le domaine propre de l'évêque de Passau, et dont l'empereur Henri II avait fait présent au couvent de Niedernbourg. Il conserva le nom de *pays de l'abbaye* lorsque Niedernbourg fut incorporé à Passau. Ulric assista au grand concile de Latran, à deux synodes de Salzbourg, et en présida un autre à Passau pour aviser aux moyens de subvenir à une croisade. Il mourut en Égypte, après s'être enfui de Damiette, en 1221.

(1) *Voy.* LADISLAS PYRKER.

(2) *Voy.* KREMSMUNSTER et TÉGERNSÉE.

(3) *Voy.* ORTENBOURG.

Gebhard, de la riche famille des comtes de Plaïen, en Autriche, chanoine de Passau, fut fait prisonnier dans la guerre qu'il soutint au sujet de la possession de Viechtenstein, que son successeur annexa au diocèse, et entra en collision avec son chapitre. Il avait d'ailleurs enrichi ce chapitre, de même que d'autres couvents, qu'il avait visités d'après les ordres de Grégoire IX. Soupçonné d'un attentat dont fut victime le chanoine Éberhard de Iahrnstorf, qu'on trouva un matin horriblement mutilé sur la grande route, et accusé de ce crime devant Rome, il résigna son titre et mourut en 1232, en léguant à Passau des droits municipaux.

L'administration de *Rudiger* (1233-1250), de Radeck (château près de Salzbourg), fut encore plus agitée. Le chapitre l'avait appelé, avec de grandes espérances, de Chiemsée, où il était évêque. Les éloges que donnent à son activité, à sa prudence et à sa vertu, Hansiz et Hermann d'Altaich (1), qui n'hésita pas à se faire consacrer abbé par lui, sont atténués par son attachement à Frédéric II, attachement dans lequel l'avait confirmé la conduite passionnée d'Albert de Beham, archidiacre, doyen de la cathédrale de Passau et légat du Pape. Plus ce légat, presque toujours obligé de fuir d'un endroit dans un autre, rencontrait de contradictions et d'obstacles, plus il lançait de censures, non-seulement contre l'évêque, mais contre le diocèse, déjà éprouvé par de cruelles guerres.

Rudiger († 1258) fut déposé par le Pape. Il fut remplacé, grâce à l'intervention d'Albert de Beham, par *Conrad II*, prince de Pologne ou de Silé-

(1) *Voy.* ALTAICH.

sie; mais ce prince renonça bientôt à son siége et retourna dans sa patrie, où il se maria.

A sa place fut élu, en 1250, *Bertholdt*, comte de Sigmaringen, prélat dévoué au Pape et ami du légat Albert. Celui-ci ne fut pas, comme on le prétendit, mutilé par les bourgeois, mais il mourut de sa mort naturelle durant l'automne de 1256, en qualité de doyen de la cathédrale de Passau (1). Bertholdt ne fut agréable ni à la Bavière, qu'il frappa d'interdit dans la partie qui appartenait au diocèse, ni à la ville de Passau, qu'il fut obligé de conquérir les armes à la main. On dit que, très-réservé d'abord, il devint de plus en plus exigeant et finit par être un vrai despote, disposant des biens ecclésiastiques en faveur de ses parents, endettant l'Église et restreignant arbitrairement les droits et les franchises de son chapitre.

Othon (1254-1265), chanoine et archidiacre du diocèse qui l'avait vu naître, était issu d'une noble famille de Lonsdorf, près de Linz, avait été soigneusement élevé (2), et devint un évêque qui, « raisonnable et pieux, doux et ami de la paix, d'un sens droit, zélé pour la religion, père de son clergé, valut à son Église toute espèce d'honneurs et de richesses. » Il eut soin de visiter exactement son diocèse; améliora et surveilla la discipline des couvents; contribua à leur bien-être; prit une part efficace aux frais de la guerre dirigée contre les Tartares, à l'établissement d'un fonds destiné aux réparations de sa cathédrale; se montra plein de bienveillance à l'égard des princes, ses voisins; leva l'interdit lancé par ses prédécesseurs; fit décréter à la première diète de 1256, à Ilzstadt, des mesures utiles à ses sujets, et eut le mérite de rassembler et de faire copier les documents du diocèse et les principales pièces authentiques des couvents (*codices Lonsdorfiani*) (1).

Wladislas, fils d'un prince de la basse Silésie et prévôt du Wyssherad de Prague, préféra l'archevêché de Salzbourg au siége de Passau, auquel il avait été élu; il ne vécut que cinq ans dans son nouveau diocèse.

En 1265, son intendant, *Pierre*, chanoine de Breslau, qui l'avait accompagné à l'université de Padoue, fut nommé évêque par le Pape. Il assista, avec plusieurs évêques et un grand nombre de prélats soumis à sa juridiction: 1° au concile de Vienne, qui avait été décidé surtout d'après son intervention et qui, sous la présidence du cardinal-légat, rendit des décrets relatifs à la régénération morale du clergé régulier et séculier, à la conduite à tenir à l'égard des Juifs; 2° au concile universel de Lyon; 3° à un troisième synode de Salzbourg, et enfin 4° à un synode de Passau qu'il présida. La cruauté et les empiétements du roi Ottocar ayant détourné de lui son ancien ami, comme les autres évêques, Pierre s'adressa à Rodolphe de Habsbourg et prit une part active à la victoire de ce prince sur son puissant adversaire, transféra à ses fils beaucoup de fiefs donnés à Ottocar par Berchthold, et en occupa d'autres lui-même. Pierre bâtit le premier pont sur le Danube. Deux de ses chanoines furent, durant son administration, élevés à l'épiscopat, et un troisième, l'écolâtre de la cathédrale, Hartwich, fonda, avec Henri XIII de Bavière (1274), le couvent cistercien de Fürstenzell.

Wichard (1280-1282), de la famille noble de Pollheim, introduisit les Minorites dans Wels, sa patrie. Tandis que les fondations des anciens ordres

(1) *Mon. Boic.*, XXVIII (2), 384, et XXIX (2), 181.

(2) *Ibid.*, XXVIII (2), 388.

(1) *Mon. B.*, XXVIII (2) et XXIX (2), 1.

devenaient rares dans le diocèse, les Franciscains et les Dominicains, et, après eux, les Carmélites et les Augustins avaient acquis plusieurs maisons et en obtinrent de plus en plus, de telle sorte que le nombre des couvents de tous les ordres, dans le diocèse de Passau, se montait, peu avant 1280, à environ 90.

Godefroi Ier (1283-1285), de Westphalie, homme expérimenté dans les affaires et protonotaire du roi Rodolphe, avait été élu à l'unanimité, à la recommandation de ce prince. Il présida, en 1284, à Saint-Pölten, un synode diocésain dont les décrets, s'appuyant sur d'anciennes lois, embrassèrent presque toute la vie ecclésiastique (1). Dans un second synode de Passau, il condamna quelques moines d'Altaich, dont les parents avaient, non sans complicité de la part des moines, tué à coups de flèches l'abbé Volkmar, tandis qu'il traversait le Danube.

Bernhard (Werner), de Pranbach, Autrichien, archidiacre du diocèse, convoqua deux assemblées religieuses, l'une à Passau (dans laquelle on défendit aux prêtres de porter des chapeaux ornés de glands d'or) et l'autre à Saint-Pölten. Il assista à un synode de Salzbourg, dans lequel on réclama des dîmes pour le Pape. Il bâtit la cathédrale, y déposa les corps de S. Valentin et de Maximilien, institua des visiteurs pour les couvents, et fonda de ses propres deniers à Engelhardszell, sur le Danube (1293), un couvent de Cisterciens, chargé d'héberger les pèlerins. Un oratoire, près duquel il avait permis à quelques religieux de vivre conformément à la règle de Saint-Augustin, se transforma, en 1309, en un couvent de Prémontrés. Les habitants de Passau, aspirant à l'indépendance, obligèrent l'évêque et son chapitre à prendre la fuite; mais ils demandèrent bientôt grâce quand ils virent leur ville frappée d'interdit par l'évêque et troublée par des désordres quotidiens dont ils n'étaient plus maîtres. En vertu d'une décision arbitrale du roi Albert (1298), les bourgeois promirent obéissance à l'évêque, qui se montra très-disposé à l'indulgence, restituèrent les sceaux et les cloches de l'hôtel de ville, et consentirent aux indemnités dues pour les dégâts commis. Bernhard augmenta ainsi ses droits sur la ville, allégea les charges du pays, favorisa le commerce et l'industrie, acquit divers domaines au nom de l'évêché, et fit conclure, dans une entrevue à Passau, en 1311, la paix entre la Bavière et l'Autriche. Il mourut en 1313, à l'âge de cent ans, âge exceptionnel qui explique et excuse la faiblesse que le prélat montra souvent à l'égard de ses subordonnés. Cependant sous son administration (1312) beaucoup d'hérétiques furent bannis et emprisonnés. C'étaient des Cathares (les historiens les désignent souvent sous d'autres noms), ennemis acharnés de l'Église catholique et de la société, qu'ils mettaient en danger par leurs mensonges, leurs perfidies, le désordre de leurs mœurs et la violence de leurs actes. Ils avaient pénétré dans le diocèse vers 1260, et comptaient, surtout dans les environs de l'Ens, 42 écoles (ou paroisses) et des milliers d'adhérents.

Gebhard II, de Walsé e d'une famille de Souabe établie en Autriche, et *Albert Ier*, qui était mineur, ne parvinrent point à occuper le siége auquel ils avaient été nommés. Le premier fut enlevé en 1315 par une mort subite à Avignon, où il avait été chercher la confirmation de son élection; son adversaire, Albert, surnommé le Sage, duc d'Autriche, renonça à son titre épiscopal après la mort de ses frères, avec lesquels il avait fondé les chartreuses de Mauerbach (1313) et de Gaming (1330).

(1) ...rouve dans Hansiz.

Après une longue vacance du siége le Pape nomma le prince de Saxe *Albert II* (1320-1342), qui était curé de Vienne. Il attira, par son alliance avec Frédéric le Beau, son parent, les maux de la guerre sur son diocèse. La tentative qu'il fit pour réconcilier Louis de Bavière avec le Pape échoua. La réputation d'Albert souffrit de son amour du luxe et de la magnificence.

Godefroi II, de Weisseneck, de Carinthie, mourut en 1362, avec la réputation de s'être plus occupé du temporel que du spirituel de son diocèse. Son épiscopat correspondit à une époque malheureuse. Le Pape avait jeté l'interdit sur une des parties du diocèse, à cause de Louis de Bavière; des tremblements de terre, la peste noire avaient ravagé le pays; 300 personnes étaient mortes en un jour à Passau, 1200 à Vienne dans le même espace de temps. A cette époque, si triste de toutes façons, de cruelles persécutions furent dirigées contre les Juifs, que la haine populaire avait souvent attaqués sous toutes sortes de faux prétextes, et que le Pape avait pris sous sa protection, en ordonnant une sévère enquête et en promettant son appui à tous ceux qui seraient trouvés innocents. La ville de Mautern paya 600 talents au duc Albert le Sage pour expier la faute qu'elle avait commise en voulant se rendre justice à elle-même.

Albert III (1363-1380), baron de Winckel, était né en Autriche, à laquelle les évêques de Passau se rattachaient de plus en plus. Les bourgeois s'étant révoltés dévastèrent d'abord le pays, puis furent rudement défaits par les troupes de l'évêque. Ils furent obligés de promettre obéissance, de payer des indemnités pour les dommages causés, mais furent autorisés à avoir un sceau, à élire leur bourgmestre et leur conseil, dont la nomination était soumise à l'approbation de l'évêque. Celui-ci se rendant à Vienne fut attaqué par des brigands qui exigèrent de lui une forte rançon. L'archiduc Rodolphe, le Fondateur, dota richement la nouvelle collégiale de Saint-Étienne et perpétua la gloire de son nom par la création de l'université de Vienne (1364). Approuvée par le Pape et par l'évêque, elle devint un foyer de science et de culture pour le clergé du diocèse. Une autre collégiale de Bavière, celle de Vilshofen, fut érigée en 1377 par Henri Tuschl, de Söldenau, et la troisième et dernière chartreuse du diocèse fut fondée, en 1380, à Aggsbach, par le grand-maréchal d'Autriche, Haverich de Meisau.

Jean (1381-1387) de Scharfenberg, Styrien d'origine, prévôt de la cathédrale, comme Albert III, acquit la réputation d'un évêque loyal et vertueux. L'Autriche opposa une digue aux empiétements arbitraires des comtes de Schaumbourg, qui mirent la main sur des domaines ecclésiastiques durant l'épiscopat de Jean; mais l'Église de Passau dut payer chèrement l'appui qu'elle reçut, car les archiducs d'Autriche et de Bavière, ses puissants voisins, profitèrent de toutes les occasions pour restreindre les limites de la principauté de Passau, lui enlever les droits dont elle jouissait, et diminuer son autorité bien plus encore au spirituel qu'au temporel; car les souverains d'Autriche et de Bavière, tout comme ceux de la Bohême limitrophe, intervinrent pendant un siècle dans la nomination des évêques de Passau et suscitèrent par là de fréquentes divisions dans le diocèse.

Après la mort de Jean le chapitre élut le doyen de la cathédrale, *Hermann Digni*, qui, ayant renoncé en 1388, fut remplacé par *George Ier*, comte de Hohenlohe, Robert, duc de Berg, nommé par Urbain VI, ayant été, au commencement de 1389, transféré à Paderborn. Néanmoins ce dernier, uni à la

Bohême, à la Bavière et à la ville de Passau, disputa encore pendant quelques mois la possession du diocèse à George, que soutenaient de leur côté l'Autriche et la majorité du chapitre. Même après le départ de Robert, en 1390, et sa formelle réconciliation avec George, en 1393, les habitants de Passau, excités par le roi Venceslas et par le désir de secouer la domination épiscopale, irrités d'ailleurs par les sentiments hostiles de George, qui s'était fait dresser une liste de tous ses adversaires, s'opposèrent à lui les armes à la main. La situation devint plus tolérable à partir de la sentence promulguée par le roi Robert à Amberg, en 1405. Les conséquences de la guerre, la vie efféminée de l'évêque, sa manie de bâtir (il posa la première pierre du beau chœur de la cathédrale et entoura l'Innstadt de murs), lui firent ordonner une nouvelle répartition des contributions de la ville, autoriser ses agents à imposer les bénéfices, à tolérer, moyennant de l'argent, les désordres du clergé, à aliéner, hypothéquer, vendre les biens et les droits de l'Église, et à contracter enfin d'énormes dettes. Cependant, d'un autre côté, il faut dire à sa louange qu'il rétablit la paix dans son diocèse et qu'il profita de sa puissante influence sur l'empereur Sigismond pour mettre un terme au schisme papal, durant le concile de Constance, auquel il assista. Il s'était déclaré, avec l'université de Vienne, pour le concile de Pise et pour le Pape Alexandre V, élu par cette assemblée.

Jean XXIII (1415) fut son successeur. Il déclara *motu proprio*, en vertu de la grandeur et de l'importance du diocèse, être exempt de la juridiction de Salzbourg et avoir le droit de porter le pallium, droit et exemption que Martin V confirma d'abord, retira ensuite comme subrepticement obtenus, approuva derechef lorsque George lui eut démontré que l'archevêque de Lorch jouissait autrefois du pallium, que l'Église de Passau était identique avec celle de Lorch, et qu'il finit par déclarer nuls, sur les réclamations de l'archevêque de Salzbourg. Toutefois George demeura, sa vie durant, affranchi de la juridiction métropolitaine. Les Juifs ayant été convaincus, en Autriche, d'avoir profané des hosties consacrées, furent bannis à perpétuité A dater de 1395 on fit mourir sur l'échafaud les Vaudois, qui, semblables par leur doctrine et leur perversité aux Cathares, n'étant peut-être que les derniers restes de ces sectaires, avaient été encouragés dans leur audace par les troubles du diocèse et par la douceur même de l'évêque. Ce fut à cette époque aussi que l'ami de Huss, Jérôme de Prague, agita Vienne par sa présence et répondit par la fuite à l'invitation qu'il reçut de comparaître devant l'officialité. George mourut en 1423 à Gran, archevêché que Sigismond, en qualité de roi de Hongrie, lui avait destiné et qu'il devait provisoirement administrer.

Les voix du chapitre se partagèrent entre le doyen de la cathédrale, Henri Flöckl, Tyrolien, et *Léonard* de Laymingen (1423-1451), de la haute Bavière, chanoine et official du diocèse. L'archevêque de Salzbourg décida en faveur de ce dernier, que favorisaient la Bavière et l'empereur. Albert d'Autriche, uni, dès le commencement, avec une partie du chapitre, en faveur du prévôt Guillaume Thürs, de Vienne, mettant en avant que Léonard n'était pas de force à garantir le diocèse des dangers dont le menaçaient les erreurs de Huss, n'épargna rien à Rome pour faire rejeter la nomination de Léonard. Toutefois Éberhard de Staremberg, nouvellement élu archevêque de Salzbourg, parvint à vaincre l'aversion d'Albert à l'égard de Léonard (1428). Son élévation au siége de Passau avait coûté

cher à ce dernier; sa situation financière ne fut pas améliorée par les longs conflits qu'il eut à soutenir contre les habitants de Passau et qui furent heureusement les derniers dont parle l'histoire de la principauté de Passau. Cependant Léonard parvint à payer une partie de ses dettes, acheta le château et la souveraineté de Ratzmannsdorf, continua à bâtir la cathédrale, et entreprit d'autres constructions, dont la magnificence fut décrite par Æneas Sylvius, plus tard Pie II, qui vint à Passau à la suite de l'empereur Frédéric III. Le futur Pape devint l'ami de Léonard, qui lui donna la cure d'Aspach, dans le quartier de l'Inn. L'évêque s'efforça de réconcilier les Pères du concile de Bâle avec le Pape Eugène, auquel il demeura fidèle, et se donna non moins de peines pour réformer son clergé. En 1432 les frères Conrad et Jean Kuchler fondèrent la collégiale de Mattighofen.

Ulric III (1451-1479), de Nussdorf, en Bavière, chanoine de Passau et prévôt de la cathédrale de Freysing, fut, à l'unanimité, élu par le chapitre, reconnu par la Bavière et la ville, mais non par l'empereur, qui aurait sans doute abandonné son candidat, le prévôt de Vienne, Albert de Schauenbourg, si on lui avait offert une plus grosse somme d'argent. Enfin Ulric fut approuvé en 1454 par le Pape. Ce conflit avait encore coûté cher au clergé et à la ville. Ulric, prélat savant et habile, chancelier du roi Ladislas, sut raffermir ce prince dans son dévouement à la religion catholique et dans sa résolution de la maintenir en Bohême, et se faire valoir même auprès de l'empereur Frédéric, sans pouvoir toutefois empêcher l'érection du siége épiscopal de Vienne, qui fut promulguée en 1480, après avoir été souvent demandée depuis l'évêque Mangold et ardemment poursuivie par l'empereur. Ulric décréta, dans un synode de Passau (1470), 55 canons (1), relatifs à la célébration du culte divin et aux moyens de développer la piété parmi les laïques et le clergé; tous les prêtres reçurent l'ordre de copier ces canons, sur lesquels durent être examinés les candidats aux ordres sacrés. Le célèbre missionnaire franciscain Capistran (2) vint à cette époque dans le diocèse, et donna l'impulsion qui, dans la suite, fit créer un grand nombre de couvents de son ordre, suivant la stricte observance, dans le ressort de Passau. En 1479 on érigea la collégiale de Saint-Sauveur à la place de la synagogue d'Ilzstadt, où l'on avait encore mis à mort quelques Juifs, accusés de profanation du Saint-Sacrement, et d'où l'on avait exilé tous ceux qui ne s'étaient pas convertis.

Après la mort d'Ulric l'empereur Frédéric, qui s'était fait donner à Rome les pouvoirs nécessaires, le cas échéant, nomma évêque de Passau le cardinal *George II,* Hasler (1479-1482), de basse extraction. Le chapitre lui opposa le docteur en droit *Frédéric Ier*, Mauerkirchner, noble de Bavière. L'Autriche, la Bohême, la Bavière et même la Hongrie prirent fait et cause pour ou contre les deux candidats. L'empereur mit les habitants de Passau au ban de l'empire, le Pape excommunia les chanoines récalcitrants. Sur ces entrefaites Hasler, qui ne pouvait demeurer dans la ville, qu'on bombardait de la citadelle, se rendit tout découragé à Vienne et mourut en route près de Melk. Frédéric, qui fut alors approuvé par Sixte IV, mourut trois ans après (1485), à Landshut, où il résidait bien plus qu'à Passau, en sa qualité de chancelier du duc George le Riche.

Frédéric II, comte d'Œttingen (1485-

(1) Dans Hansiz.
(2) *Voy.* CAPISTRAN.

1490), qui, postulé tout jeune encore, ne reçut jamais les Ordres et n'aimait pas à s'occuper sérieusement, fut, on le croit, empoisonné à Linz.

On élut rapidement à sa place *Christophe* Schachner (1490-1500), prêtre sage, savant, généralement estimé. Économe et modeste, Christophe administra prudemment son diocèse, augmenta les propriétés de l'évêché et bâtit ou restaura un grand nombre d'églises.

Viguléus (Vigile) Fröschl de Marzoll (1500-1517), doyen de la cathédrale après Christophe, et comme lui d'une famille noble de Bavière, fut unanimement élu, réunit son clergé dans un synode de Passau, et célébra la translation des reliques du margrave Léopold (1), dont déjà l'évêque Ulric III avait poursuivi la canonisation à Rome. Sous son administration on fit à Vienne 4 éditions d'un *Missale Pataviense*, publié pour la première fois en 1508, et on publia à Bâle (1513) un Annuaire de Passau; à Passau même on fit paraître, en 1482, un Manuel pour visiter et administrer les malades. Le célèbre Plank, de Passau, un des premiers typographes de son temps, exerça son art à Rome à la même époque. Viguléus, patient, conciliant et miséricordieux envers les pauvres, chaste et pieux, laissa une sainte mémoire. Il eut le chagrin d'assister à la déplorable guerre de succession de Landshut, de voir sa ville épiscopale deux fois incendiée et inondée, le diocèse entier envahi et pillé.

Son coadjuteur depuis 1516, *Ernest*, duc de Bavière (1517-1540), compléta à l'université d'Ingolstadt l'instruction qu'il avait reçue de son précepteur Aventin et qu'il avait développée dans ses voyages. Ernest, en assistant fréquemment aux diètes de l'empire et en s'associant à l'alliance catholique de Ratisbonne (1524), chercha, avec une infatigable ardeur, à garantir l'Allemagne de l'invasion des Turcs et du schisme dont la menaçaient les novateurs. C'était surtout dans la partie autrichienne du diocèse qu'avaient éclaté la prédilection pour les nouvelles doctrines et l'opposition violente contre le clergé, opposition secrètement entretenue par la noblesse (1). Léonard Käser (Kayser), chapelain à Waizenkirchen, aima mieux, en 1527, mourir sur le bûcher, à Schärding, que d'abjurer le protestantisme. Luther, son ancien maître à Wittenberg, publia un écrit qui décernait à Kayser la couronne du martyre; le docteur Eck (2), qui avait été appelé par l'évêque à Passau pour juger l'apostat, publia une réfutation de l'opuscule de Luther. Les anabaptistes (3) avaient aussi pénétré dans le diocèse, et le doyen de la cathédrale, Mosheim (4) lui-même, rêvait un nouveau système de religion. Le duc Ernest, qui s'était, comme prince, attiré l'amour de ses sujets, fut postulé pour l'archevêché de Salzbourg, auquel il renonça, comme au siége de Passau, parce qu'il ne voulut pas recevoir les Ordres majeurs. Il mourut, en 1560, dans le comté de Glatz, qu'il avait acheté.

Son successeur fut le prévôt de la cathédrale, *Wolfgang Ier* (1540-1555), fils de l'héroïque comte Nicolas de Salm, qui avait fait François Ier prisonnier à la bataille de Pavie et avait été mortellement blessé en défendant Vienne contre les Turcs. « Dans Wolfgang, dit Hansiz, brillaient à la fois l'éclat de la noblesse et celui de la vertu. » « S'il n'y avait eu que cinq évêques de son espèce en Allemagne, écrit un contemporain, le schisme eût été vaincu. » Wolfgang, tout entier aux obligations de sa charge,

(1) *Voy.* LÉOPOLD.

(1) Cf. AUTRICHE.
(2) *Voy.* ECK.
(3) *Voy.* ANABAPTISTES.
(4) *Voy.* MOSHEIM.

choisit les prêtres les plus dignes pour leur confier les cures et les chaires de son diocèse, attira à Passau le célèbre Bobadilla, un des premiers compagnons de S. Ignace, pour prêcher une mission au clergé et aux fonctionnaires, détermina Ferdinand Ier à promulguer quelques ordonnances, peu efficaces il est vrai, contre le luthéranisme, et se trouva comme ambassadeur de l'empereur à l'ouverture du concile de Trente (à la seconde réunion de ce concile, en 1551, l'évêque fut remplacé par Paul Schickher, prédicateur de la cathédrale, destiné à devenir son coadjuteur). Ernest assista encore au synode de Salzbourg, en 1549, et concourut au traité de Passau (1), en 1552. Savant parmi les plus savants de son temps, et toujours entouré d'hommes instruits et lettrés, il fit fleurir les sciences et les lettres dans son diocèse, dont il enrichit les bibliothèques. Il diminua par son ordre et son économie les charges de la principauté et se montra le père de tous ses sujets. A peine âgé de quarante ans il tomba malade et ne put être sauvé par l'élite des médecins les plus célèbres, qui étaient accourus à son secours de Vienne, de Prague et de Munich.

Wolfgang de Closen (1555-1561), chanoine de Passau et doyen de la cathédrale de Ratisbonne, fut toujours malade. Le népotisme qu'il exerça aux dépens du diocèse excita contre lui le mécontentement des chanoines, qui se trouvaient d'ailleurs lésés dans plusieurs de leurs droits.

Urbain de Trennbach (1561-1598), prévôt de la cathédrale, d'une famille riche des environs de Passau, comme ses deux prédécesseurs, prit les rênes de l'administration sous les plus tristes auspices. La réforme avait fait de formidables progrès en Autriche ; à peine le vingtième de la population du pays situé au-dessus de l'Ens était-il encore catholique; une grande partie du clergé régulier et séculier avait apostasié, une autre portion violait toute discipline ; une foule de couvents étaient abolis ou déserts ; les moines mendiants n'obtenaient plus d'aumônes ; les biens des églises et des couvents étaient pillés et envahis par la noblesse, qui professait hardiment le protestantisme tandis que les autorités le favorisaient secrètement. Les représentations qu'Urbain fit à Maximilien II, qui avait cru ne pouvoir refuser plus longtemps la liberté du culte aux seigneurs et aux chevaliers, empêchèrent du moins l'empereur de faire aucune nouvelle concession. Rodolphe II prit des mesures plus sérieuses pour refréner l'audace des réformateurs, et il parvint à les maintenir, malgré les révoltes qu'ils suscitèrent. Il bannit des centaines de prédicants, sévit contre les violateurs du célibat, fit nommer avec plus de précaution aux charges ecclésiastiques, institua des autorités sûres, réorganisa les écoles, introduisit des livres élémentaires catholiques, tels que le catéchisme de Canisius, se fit seconder par les Jésuites, par l'official de Passau, Klésel, pour la portion du diocèse située au-dessous de l'Ens (1), par les abbés et par Urbain lui-même. Ce digne prélat entreprit de nombreuses visites, fit élever de jeunes séminaristes en Bavière, en Bohême, à Vienne, et prépara ainsi un plus heureux avenir à son diocèse, dont la partie constituant sa principauté particulière était restée plus fidèle et dont la foi fut plus facile à réveiller. Il assista à trois synodes de Salzbourg. Celui de 1562 réclama, à la prière des princes, le calice pour les laïques, que Pie IV autorisa en effet, mais que Pie V, malgré les prières réitérées d'Ur-

(1) *Voy.* PASSAU (traité de).

(1) *Voy.* ENS.

bain, défendit derechef. Celui de 1569 adapta les décrets de Trente aux besoins de la province, et celui de 1573 s'occupa, à la demande de Grégoire XIII, de la révision et de la réalisation des décrets de 1569 (imprimés à Dillingen, 1574). L'évêque conclut des concordats avec la Bavière et l'Autriche, administra très-sagement les biens du diocèse, eut soin des pauvres, vécut pieusement, protégea les sciences et poussa en particulier le jeune clergé à l'étude de l'hébreu. A dater d'Urbain, et malgré les efforts de la Bavière, la dignité de prince-évêque de Passau ne fut plus occupée que par des candidats d'origine autrichienne.

Peu avant sa mort Urbain reçut pour coadjuteur l'archiduc *Léopold Ier*, âgé de douze ans (1598-1626), qui ne vint à Passau qu'en 1605 et qui n'y resta jamais que de courts instants; car ce prince, aussi sage dans le conseil que prompt et vigoureux dans l'action, outre l'évêché de Strasbourg, dont il devint titulaire, fut successivement chargé par la cour d'Autriche d'administrer provisoirement l'archevêché de Juliers et de Clèves, le comté du Tyrol, la Souabe autrichienne, et mêlé même aux affaires de la guerre. Léopold, qui avait été élevé par les Jésuites, leur érigea en 1612 à Passau un collége qu'il enrichit en lui incorporant, en 1624, les biens du couvent des religieuses de Traunkirchen, qui avait été aboli; il prit également part à la fondation d'un second collége à Krems (c'est vers ce temps que s'élevèrent les colléges de Jésuites de Linz, de Steier et de Burghausen, et leur résidence d'Altötting). Il raffermit dans ses sentiments catholiques l'empereur Rodolphe, qui était un membre de la Ligue; il obtint de Matthias, qu'il avait irrité d'abord par son entente avec Rodolphe et par l'enrôlement du peuple de Passau, de ne pas permettre que les concessions faites aux protestants devinssent par trop funestes aux droits de l'Église, et encouragea son frère, l'empereur Ferdinand II, à poursuivre et à réaliser, avec une rigueur que les circonstances rendaient certainement excusable, le retour de ses sujets au Catholicisme, grâce à une confiance toute spéciale en Dieu, en face des attaques de ses ennemis du dehors, de la trahison et de l'insurrection de ses sujets au dedans. Cependant, la maison de Habsbourg étant menacée de s'éteindre, Léopold résigna ses évêchés entre les mains du Pape, se maria, et fonda ainsi la lignée particulière du Tyrol, pays qu'il gouverna fidèlement dans l'esprit du Catholicisme. Il mourut en 1632 à Innsbruck.

Léopold-Guillaume (1626-1662), fils de l'empereur Ferdinand, ne reçut, comme Léopold Ier, que les ordres mineurs. Il était chanoine de Passau lorsqu'il fut recommandé, comme le successeur de son oncle, à Passau et à Strasbourg. Il parvint peu à peu à la possession de ces deux siéges, et Rome n'accorda qu'en vue des périls qui menaçaient alors les principautés ecclésiastiques en Allemagne que plusieurs diocèses fussent confiés en même temps à un prince d'une puissante maison. Il y joignit aussi les abbayes de Murbach-Luders et d'Hersfeld (par suite de l'édit de restitution), les archevêchés de Brême et de Magdebourg, qui furent abolis par égard pour l'électeur de Saxe, ceux d'Halberstadt, auquel il renonça immédiatement, d'Ollmüz, de Breslau, et la grande-maîtrise de l'ordre Teutonique. A peine eut-il terminé ses études, à l'âge de vingt-trois ans (1636), et pris les rênes de l'administration de Passau que les déchirements de l'Allemagne et les besoins de sa famille l'appelèrent dans le conseil de l'empereur et jusque sur le théâtre de la guerre. Devenu un des meilleurs gé-

néraux de son frère Ferdinand III, il repoussa Banner de la Bohême et du haut Palatinat vers le nord de l'Allemagne, et ne fut arrêté que par Torstenson.

Après une longue abesnce il revint, en 1643, à Passau, où il aurait aimé à rester ; mais le malheur des armes autrichiennes et la situation critique de l'empire l'obligèrent à reprendre le commandement en chef, qu'il exerça avec autant d'honneur et de succès que le gouvernement de la Belgique, qu'il occupa, à dater de 1646, pendant dix ans. Il eut la consolation de voir la reine Christine de Suède (1) faire secrètement son abjuration dans son palais de Bruxelles. Prince aussi remarquable dans la paix que dans la guerre, *princeps pace et bello inclytus* (2), il conquit le respect, l'admiration de ses amis et de ses ennemis, et unit à un degré rare la sagesse, la piété et la bravoure. Il couronna, par la sollicitude qu'il consacra à ses diocèses (*raro Ecclesiis suis præsens, nunquam absens*) (3), ses hautes vertus, sa confiance en Dieu au milieu des vicissitudes de la guerre, sa chrétienne intrépidité en face des dangers et de la mort, son mépris des grandeurs humaines, son angélique chasteté, sa vigilance sur lui-même à la cour et au camp, son esprit de conciliation et de bienfaisance, qui éclata quelques mois encore avant sa mort envers la ville de Passau, éprouvée par un épouvantable incendie.

Il fit régulièrement visiter ses diocèses par ses vicaires généraux, chaque canton par les doyens, déposer les prêtres indignes, élever autant que possible les jeunes théologiens dans les séminaires, et fonda lui-même celui de Passau. De même que son père et son frère, Léopold-Guillaume, à l'éternelle gloire de sa maison, fut le ferme soutien de l'Église catholique en Allemagne, le vigoureux défenseur de la foi contre les Jansénistes de Belgique. Il termina sa noble vie à Vienne.

Charles-Joseph (1662-1664), fils de Ferdinand III, succéda à son oncle sur le siége de Passau, dont il était coadjuteur, et à ceux d'Olmütz et de Breslau. Il mourut à l'âge de quinze ans.

Les trois diocèses avaient été dirigés, au nom des trois archiducs qui s'étaient succédé, par trois administrateurs : le prévôt de la cathédrale, Christophe Pöttinger; le doyen Marquard de Schwendi, qui bâtit l'église de Mariahilf pour le couvent des Capucins, fondé près de Passau, en 1610, par le comte de Sinzendorf, et enfin le doyen Hector de Schad.

Wenceslas, comte de Thun, du Tyrol (1664-1673), chanoine de Passau et de Salzbourg, dont deux frères furent successivement archevêques, reçut, outre l'évêché de Passau, qui était appauvri, celui de Gurk (1665), et devint en outre, en 1666, prévôt de la cathédrale de Salzbourg. Il se mit à rebâtir la cathédrale, consumée par un incendie, sut choisir d'excellents fonctionnaires et améliora l'administration de la justice. Ennemi de tout luxe il dota richement son Église, fit défricher la forêt du nord de sa principauté en faveur de la population croissante, et vit naître ainsi, durant son administration, Menzelsreith, une des nombreuses colonies qui firent honneur aux évêques de Passau.

Le prévôt de la cathédrale, *Sébastien*, comte de Pötting, de la basse Autriche (1673-1689), n'obtint plus de Rome l'autorisation de conserver son évêché de Lavant. Quoique Passau eût eu de nouveau le malheur d'être incen-

(1) *Voy.* CHRISTINE.
(2) *Leopoldi-Guilelmi*, *etc.*, *virtutes*, Antwerpiæ, 1665, par le P. Nicolas Avancini, S. J.
(3) Paroles inscrites sur son tombeau.

dié (1680), l'évêque s'occupa sérieusement de la continuation de la cathédrale, conclut une convention avec les prélats autrichiens au sujet des paroisses incorporées à des couvents, et rédigea un excellent Manuel pastoral et liturgique pour ses prêtres. Chaque année il se retirait pendant quelques jours au couvent des Jésuites pour y travailler à sa propre sanctification. Il présida au mariage de l'empereur Léopold, qui fut célébré à Passau, et lui donna souvent l'hospitalité dans sa résidence, particulièrement lorsque l'empereur fut obligé de se retirer de Vienne menacée par les Turcs. L'évêque ordonna à ce moment un jeûne public et une procession solennelle à Passau. Quatorze prélats mitrés y précédaient l'archevêque, suivi de Léopold, des légats du Pape, des ambassadeurs des rois d'Espagne et d'Angleterre, de Venise et de toute la cour impériale. L'empereur le nomma son représentant à la diète de Ratisbonne, d'où il revint, en 1688, à Passau, malade d'esprit.

Jean-Philippe, comte de Lamberg (1689-1712), dont les parents étaient revêtus des plus hautes dignités de l'Église et de l'État, et qui était lui-même chanoine de Passau et de Salzbourg, était devenu, par ses études et ses relations, un des hommes d'État les plus considérés de son temps, et avait été, dans sa jeunesse, très-souvent choisi par la cour d'Autriche pour les postes diplomatiques les plus importants. Cependant son élection comme évêque de Passau, après la mort de Sébastien, aurait échoué si l'appui de l'empereur Léopold n'avait vaincu toutes les oppositions; car beaucoup de chanoines craignaient que l'évêque, continuant à être employé dans de nouvelles missions diplomatiques, ne négligeât son diocèse et ne lui nuisît par ses absences.

En effet il fut obligé, pendant les douze dernières années, de représenter l'empereur à la diète, quoiqu'il ne fût revenu qu'en 1699 de Pologne, où, en sa qualité d'ambassadeur de l'empereur, il était, par son habileté, son éloquence, malgré des influences étrangères et des prétentions hostiles, parvenu, lors de l'élection du roi, à réunir les voix en faveur de l'électeur de Saxe, converti au Catholicisme. La reconnaissance de ce dernier, de même que celle de l'empereur, le firent créer cardinal. Il assista comme tel, en 1700, au conclave, et fut nommé en 1710 protecteur de la nation allemande.

Depuis Urbain tous les évêques s'étaient, de fait, maintenus dans leur exemption. La décision qui fut donnée à ce sujet à Rome en 1691 tourna en faveur de Salzbourg. L'empereur, qui était favorable à Jean-Philippe, prit chaudement parti pour lui et demanda directement au Pape que Passau fût érigé en métropole. Mais tous les évêques d'Allemagne s'y opposèrent; ils ne voyaient dans cette transformation qu'une source d'inconvénients pour l'empire. Le Pape, auquel Jean-Philippe avait adressé une nouvelle requête, à l'appui de laquelle était jointe une carte dressée spécialement dans le but d'établir que Lorch et Passau ne formaient qu'un seul et même diocèse, ordonna simplement que l'affaire demeurât suspendue et défendit d'en parler durant la vie des deux évêques en litige. La discussion avait suscité une série d'écrits assez vifs. Jean-Philippe compléta le concordat avec la Bavière par un nouveau recez, acheva et embellit la cathédrale, tint une cour brillante, s'entoura d'un nombreux personnel de domestiques, plus en faveur des siens qu'à son usage, et sauva par sa résolution, durant la guerre de la succession d'Espagne, la ville d'une ruine imminente, dont la menaçait la rencontre des armées ennemies. Jean-Philippe, pieux,

pur de mœurs, d'une infatigable activité, ne manquait pas, toutes les fois qu'il se trouvait à Passau, de remplir ses fonctions épiscopales, soutint à Linz l'établissement dit *Nordicum*, où les Jésuites élevaient de jeunes Catholiques danois, norvégiens et suédois, destinés à devenir missionnaires dans leur patrie, et confia aux Pères de la Compagnie la direction du séminaire de Passau, qui, depuis l'incendie de la ville, n'avait pas été rétabli. Jean-Philippe mourut à Ratisbonne et fut inhumé dans la chapelle qu'il avait fait ériger dans la cathédrale.

Raimond, comte de Rabatta, du Frioul (1713-1722), d'abord chanoine, se distingua par une extrême douceur et une grande fidélité à ses devoirs. Les missions diocésaines, qu'il confia à des moines et à des prêtres séculiers, furent très-efficaces. Il consacra toute sa fortune personnelle à son Église, diminua les impôts et paya les dettes arriérées du diocèse.

Le 20 janvier 1723, *Joseph Ier*, Dominique, comte de Lamberg, neveu de Jean-Philippe, fut élu, et ce fut un jour de joie pour la ville. Joseph avait étudié le droit et la théologie à Besançon, à Sienne et à Rome, où il avait obtenu le titre de prélat de la maison du Pape et de référendaire des deux signatures. Il avait été plus tard nommé chanoine, official, prévôt de Mattsée et de la cathédrale de Passau, puis chanoine de Salzbourg, et enfin, en 1712, évêque de Seckau. Ses instructions pastorales de 1726, la continuation des missions, qui avaient surtout en vue les protestants qu'on voyait se multiplier de nouveau en Autriche, les soins qu'il donna aux pauvres, les catéchismes qu'il fit aux enfants, les 199 visites qu'il réalisa dans son vaste diocèse, par tous les temps, toutes les saisons et tous les chemins, visites que, par son ordre, les doyens renouvelèrent tous les deux ans dans leur ressort, et au sujet desquelles Benoît XIII lui exprima son approbation et sa reconnaissance, les grandes sommes qu'il consacra à l'amélioration des bénéfices trop modiques, à l'agrandissement de son séminaire, à la restauration, à l'embellissement des églises (la custode de la cathédrale devint sa principale héritière), à la dotation des établissements destinés aux pauvres, aux malades, aux prêtres nécessiteux, furent les preuves solides et durables du zèle et du mérite de ce digne prince de l'Église. Ce fut sous son épiscopat que l'exemption et le pallium furent définitivement concédés (1729) à son diocèse, qui, en 1722, avait été diminué par l'élévation de Vienne au rang d'archevêché. L'archevêque même reçut, en 1737, le chapeau de cardinal. Il mourut le 30 septembre 1761, après trente-neuf ans d'administration épiscopale. Durant cet épiscopat, le plus long de tous ceux que vit Passau, il consacra 144 églises, sacra 4 évêques, bénit 40 prélats, ordonna 3,000 prêtres et confirma plus de 1,200,000 fidèles.

Joseph II, Marie, comte de Thun et de Hohenstein, du Tyrol (1761-1763), ancien auditeur de rote, chanoine de Passau, et depuis 1741 évêque de Gurk, se montra sévère envers lui-même et envers les autres, aima les sciences théologiques (on publia de lui une traduction des quatre Évangiles et des Actes des apôtres), et augmenta les revenus du séminaire, afin de pouvoir y recevoir un plus grand nombre de jeunes gens.

Léopold III, Ernest, comte de Firmian, du Tyrol (1763-1783), doyen de la cathédrale de Salzbourg, prévôt et coadjuteur de Trente, évêque de Seckau depuis 1739, prit également à cœur la prospérité de son séminaire et le développement du commerce dans ses États; il fonda, pour la portion de la basse Autriche de son diocèse, une pépinière d'ecclésiastiques à Gutenbrunn, tan-

dis qu'il en créait une pour la partie de la haute Autriche à Ens. Il publia la première édition de la *Morale* d'Antoine, qui parut en Allemagne, et fut, en 1772, associé au collége des cardinaux. Il construisit, de concert avec le conseil municipal de Passau, le bel hôpital de cette ville, acheva l'hospice des pauvres, commencé par son prédécesseur, fit venir de Hongrie et d'Italie des provisions pour son peuple affamé, durant une affreuse disette, et aurait complétement gagné l'affection de ses sujets sans ses sévères ordonnances sur la chasse. Il arrondit la principauté en acquérant un canton appartenant à l'Autriche, qui coupait le domaine de Passau, et céda à l'Autriche ses droits sur Viechtenstein. A peine eut-il fermé les yeux que parut la déclaration de l'empereur Joseph II, dont déjà les réformes arbitraires s'étaient durement fait sentir au diocèse, portant que toutes les paroisses d'Autriche qui, depuis la paix de 1779, étaient comprises dans l'Innviertel, seraient désormais enlevées à la juridiction de Passau.

Joseph III, François-Paul-Antoine, comte d'Auersberg (1783-1795), évêque de Lavant depuis 1763 et de Gurk depuis 1773, élu à l'unanimité par le chapitre, qui comptait sur son crédit auprès de l'empereur, ne put obtenir le retrait de l'ordonnance impériale, malgré les représentations qu'il fit à plusieurs reprises à la cour de Vienne, car il ne voulut pas avoir recours au tribunal de l'empire. Péniblement affecté de la perte de tous les revenus ecclésiastiques provenant de la portion autrichienne de son diocèse, et craignant de perdre les propriétés qu'y possédait l'évêché et qui avaient déjà été mises sous le séquestre, il fut obligé d'affecter au rachat un capital de 800,000 francs, portant 4 pour 100 d'intérêts, capital qui plus tard fut toutefois réduit de moitié. Auersberg, prince bienfaisant et humain, après avoir abondé dans les tendances de l'esprit du siècle, revint durant ses dernières années à des sentiments plus sérieux et plus solides. En 1789 il devint cardinal. C'était le cinquième évêque de Passau élevé à cette dignité.

Thomas, Jean-Népomucène-Gaspar, comte de Thun et de Hohenstein, caractère prudent et ferme (1795-1796), chanoine, doyen et coadjuteur de Passau, ne put remplir les espérances que son élection avait fait concevoir, étant mort au bout de onze mois d'administration.

Léopold IV, Léonard-Raymond, comte de Thun, de Bohême, fut le dernier prince-évêque de Passau. Ce fut sous son administration qu'eut lieu, en 1803, la sécularisation.

Le territoire de Passau échut à la Bavière; les domaines immédiats de l'évêché furent confisqués. Les couvents du diocèse tombèrent la plupart avec l'abolition générale de ceux de Bavière; il ne resta que 20 monastères des 110 qu'on comptait en 1780. Léopold, qui dès 1800 avait pourvu, par la nomination d'un gouverneur, à l'administration de la principauté envahie par les troupes impériales, épuisée par des contributions de guerre et menacée d'une chute prochaine, s'en éloigna complétement et fixa sa résidence en Bohême. L'officialité qu'il avait instituée administra l'évêché au spirituel; les ordinations furent faites par des évêques *in partibus*, savoir par le chanoine Charles-Cajetan, comte de Gaisruk, qui devint archevêque de Milan en 1818 et cardinal en 1824, et après lui, à dater de 1818, par Adalbert, baron de Pechmann, membre, depuis 1824, du nouveau chapitre institué en novembre 1821.

A la mort de Léopold, décédé le 27 octobre 1826 dans son domaine de Cibulka, près de Prague, Passau devint

un évêché suffragant de la métropole de Munich-Freysing (1).

Charles, Joseph de Riccabona Reichenfels, du Tyrol, docteur en théologie et chanoine de Munich, avait étudié au collége germanique de Rome; il fut nommé évêque le 25 décembre 1826 par le roi Louis de Bavière et confirmé le 9 avril 1827. Il mourut le 25 mai 1839.

Henri de Hofstätter, né le 16 février 1805 à Aindling, dans la haute Bavière, docteur en droit civil et en droit canon et chanoine de Munich, nommé évêque le 1er juillet 1839, et approuvé à Rome le 23 décembre, fut sacré le 25 février 1840 et installé solennellement le 17 mars. Durant son séjour à Rome (1844) le Pape Grégoire XVI le nomma assistant au trône pontifical, prélat domestique, comte du sacré palais et de la cour de Latran.

Le diocèse de Passau comporte actuellement 18 décanats, 150 paroisses, 50 bénéfices, 500 prêtres, 280,000 Catholiques, quelques milliers de protestants, 8 couvents, dont 3 de Capucins, 1 de Sœurs des Écoles, 3 de Dames anglaises, 1 de Rédemptoristes (chargés du pèlerinage d'Altötting et des missions du diocèse).

La ville même de Passau compte environ 10,000 habitants. Elle a, outre le gymnase, un lycée où se font les études de philosophie et de théologie, qui avaient été abolies à la suite de la sécularisation, de même que le grand séminaire. Riccabona le rétablit en 1828, et l'évêque actuel l'agrandit et y annexa un petit séminaire; les deux établissements comptent environ 300 élèves.

La plupart des paroisses appartiennent au cercle de la basse Bavière, une petite portion à la haute Bavière. Les décanats de Burghausen, Neuötting et Zimmern, autrefois du ressort de Salzbourg, forment au sud les limites qui, passant devant le bourg d'Eggenfelden (du diocèse de Ratisbonne), se dirigeant vers l'Isar, descendent le long de ce fleuve jusqu'à son embouchure, rejoignent dans la même direction la Bohême, et se confondent au nord et à l'est avec les frontières du royaume de Bohême et de l'archiduché d'Autriche, et avec celles des diocèses de Budweiss et de Linz. La circonscription de Passau, comprenant environ 97 milles carrés, n'a plus qu'un septième de son étendue de 1783, année dans laquelle ce diocèse comptait 700 paroisses, la plupart considérables, qui échurent en partage aux deux nouveaux diocèses de Linz et de Saint-Pölten et à celui de Vienne. Il avait été obligé de céder, en 1630 et en 1728, à ce dernier diocèse une centaine de paroisses.

Abstraction faite du temps où Passau fut subordonné à la Moravie et à la Pannonie, l'autorité des évêques de Passau s'étendit pendant plus de 400 ans (à dater de 1043) sur tout le duché d'Autriche, à l'exception d'une portion de l'Unterwienerwald, qui était soumise à Salzbourg. Peu de diocèses d'Allemagne peuvent être comparés à la grandeur du diocèse de Passau.

D'après un registre matricule du commencement du quinzième siècle, le pays au-dessous de l'Ens était partagé en 5 grands diaconés et le pays au-dessus en 5 archidiaconés. Ces derniers étaient: 1. Passau; 2. *Interamnensis* (entre le Danube et l'Inn); 3. Matsée; 4. Lorch, et 5. Lambach.

Depuis le douzième siècle un archidiacre, nommé official vers 1300, résidant à Saint-Pölten et à Vienne, où il demeura jusqu'en 1783, même après l'érection du siége de Vienne, administra la portion inférieure, qui eut aussi, à diverses reprises, un évêque coadjuteur, résidant en dernier lieu à Tuln. Il est question du premier évêque coad-

(1) *Voy.* MUNICH.

juteur dans le onzième siècle; au huitième et au neuvième il est fait mention de trois chorévêques.

Le *territoire de la principauté* de Passau avait été tellement dépecé qu'en 1803 il ne comprenait plus que 17 milles carrés et 52,000 habitants. Les états du pays s'étaient peu à peu désorganisés, à mesure que les familles nobles s'étaient éteintes ou avaient aliéné leurs biens entre les mains de l'évêque. La dernière diète des états de Passau fut tenue en 1660. Les revenus temporels de l'évêché s'élevaient à près de 200,000 florins; les fiefs immédiats de l'empire payaient la même somme à l'Autriche; 60,000 florins étaient employés en appointements de fonctionnaires.

Le *chapitre* (dont il est question dès le temps de Vivilon) était solidement doté; sa dotation provenait soit de donations, soit d'acquisitions, et fut, comme celle du prince-évêque, confirmée par l'empereur et les Papes, par Lucius III par exemple, en 1182. Le revenu de chaque chanoine avait été fixé en 1480, à Rome, à 8 marcs d'argent; suivant un décompte de 1680 il s'élevait annuellement à plus de 4,000 francs. En outre quelques chanoines occupaient de bonnes cures, quelques autres étaient prévôts des collégiales; suivant une ordonnance de Berthold, les chanoines pouvaient seuls remplir les fonctions d'archidiacre. Le chapitre, au moment de la sécularisation, comprenait 2 dignitaires, un prévôt et un doyen, qui, à dater de 1673 et 1728, furent mitrés, 21 chanoines et 8 vicaires. Des documents de 1160, 1213 et 1389, constatent le même nombre de chanoines. En 1625 on rencontre encore des roturiers auxquels leur savoir, surtout après la fondation de l'université de Vienne, ouvrit l'accès du chapitre. A dater de cette époque les nobles seuls occupèrent les canonicats, auxquels on parvenait soit par l'élection, soit par la nomination de l'évêque. Les statuts capitulaires furent arrêtés en 1205, 1404, 1530 et 1594, et à dater de 1625, malgré la défense des évêques, les élections furent précédées de capitulations. Cependant Godefroi II et Ulric III avaient déjà adopté par serment les conditions que leur avaient soumises les chanoines avant leur élection.

Cf. *Monumenta Boica*, dans la 2e partie des t. XXVIII, XXIX, XXX et XXXI (les tomes précédents renferment divers documents relatifs à des couvents de Passau); *Œfelii Rerum Boioarum Scriptores*, 2 t., Aug. Vindel., 1763; *Hieronymi Pezii Scriptores rerum Austriac.*, 3 t., Lipsiæ, 1721-1725, et Ratisbonæ, 1745; *Bernhardi Pezii Thesaurus Anecdotorum*, 6 t., Aug. Vindel., 1721-1729; Hund, *Metropolis Salisburgensis, cum notis Gewoldi*, t. I, Ratisbonæ, 1719; *Hansizii Germania sacra*, t. I, Aug. Vindel., 1727; Buchinger, *Histoire de la principauté de Passau*, 2 vol., Munich, 1816 et 1824; article *Passau*, par le B. de Normays, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber; Klein, *Hist. du Christ. en Autriche*, 7 vol., Vienne, 1840-1842. La meilleure des chroniques inédites a été publiée par Philippe-Guillaume de Hörnigk, conseiller intime du prince-évêque Jean-Philippe; cette chronique se termine à la mort de ce dernier, en 1712. Cf. aussi les documents des temps antérieurs aux Agilolfinges, indiqués dans l'article BAVIÈRE.

PASSAU (PRÉLIMINAIRES DE LA PAIX DE). Lorsque, après la mort de Paul III, Jules III parvint, le 7 février 1550, au trône pontifical, et qu'il eut ordonné la reprise des travaux du concile de Trente, les affaires religieuses semblèrent prendre une heureuse tournure en Allemagne. Le Pape invita, par ses légats, le nouvel électeur de Saxe, Maurice, et

d'autres princes protestants à envoyer des ambassadeurs au concile, et l'empereur de son côté, tint dans le même but, durant l'été de 1550, une diète à Augsbourg. En effet la majeure partie des États protestants de l'empire avaient déjà envoyé leurs députés et leurs théologiens à Trente, lorsque Maurice de Saxe se révolta tout à coup contre l'empereur et détermina une révolution inattendue. De même que, cinq ans auparavant, Maurice avait trahi la cause de ses alliés pour obtenir le titre d'électeur, il trahit alors son bienfaiteur et son maître pour regagner la confiance de ses anciens confédérés. La mission qu'il avait reçue d'exécuter la sentence prononcée contre la ville de Magdebourg, mise au ban de l'empire pour s'être opposée à l'intérim d'Augsbourg (1), lui avait permis de se préparer et de s'armer sans éveiller l'attention. Il s'allia secrètement avec Henri III, roi de France (5 octobre 1551), et lui promit de lui livrer les évêchés de Metz, Toul et Verdun, en échange de secours en argent et en hommes qui devaient lui être fournis. D'un autre côté, s'associant à Jean-Albert, duc de Mecklenbourg, à Albert, margrave de Brandebourg, et à Guillaume, landgrave de Hesse, fils aîné du landgrave Philippe, encore prisonnier de l'empereur, Maurice quitta brusquement la Thuringe en mars 1552, s'empara d'Augsbourg, tandis que les Français occupaient les trois évêchés, et, s'avançant droit sur le Tyrol, serra de si près l'empereur que celui-ci fut obligé de s'enfuir en toute hâte d'Innsbruck à Villach, et que, n'étant plus en état de soutenir la guerre à la fois contre les princes allemands et la France, il fut contraint d'entrer en négociations avec eux par l'entremise de son frère, le roi Ferdinand.

(1) *Voy.* INTÉRIM D'AUGSBOURG.

Les préliminaires de ces négociations furent ouverts le 2 août 1552 à Passau et furent communément appelés le *traité de Passau*. Les points sur lesquels on s'entendit furent les suivants :

Le landgrave de Hesse, Philippe, devait être immédiament remis en liberté ; dans l'espace de six mois l'empereur convoquerait une diète qui déciderait le mode qu'on choisirait pour mettre un terme aux conflits religieux, que ce fût un concile universel, un concile national ou une diète ; en attendant ni l'empereur ni aucun État de l'empire ne troublerait la liberté de conscience de leurs sujets par des moyens de contrainte ; les États et les princes de l'empire de la Confession d'Augsbourg demeureraient en paix avec les États catholiques, ecclésiastiques et séculiers et leur accorderaient le libre exercice de tous leurs droits, de leur juridiction, de leur culte, la libre possession de leurs domaines ; des assesseurs protestants seraient admis, en nombre égal aux assesseurs catholiques, au tribunal de l'empire ; toutes les sectes chrétiennes jouiraient des mêmes droits religieux. Ce traité devait subsister, lors même que les partis ne parviendraient point à s'entendre par rapport à la religion, jusqu'à la paix définitive qui devait être conclue dans une diète de l'empire.

Cf. Senkenberg-Olenschlager, *Nouveau Recueil des Recès de l'empire*, Francfort, 1747, in-fol., t. III, p. 8; AUGSBOURG (*paix de religion d'*) ; CHARLES V.

PERMANÉDER.

PASSAVANTI. *Voyez* JACOPO.

PASSERANI (ALBERT RADICATI, comte de), libre penseur du dix-huitième siècle, naquit dans le Piémont. On ne connaît ni la date de sa naissance, ni l'histoire de sa jeunesse et de ses premières relations. Il demeura pen-

dant un certain temps au service de la Sardaigne et se battit pour elle contre Rome. En 1727, le tribunal de l'inquisition de Turin ayant dirigé une accusation contre lui, il s'enfuit en Angleterre.

Il y entra en étroite amitié avec les déistes Collins et Tindal (1). Il fut emprisonné pendant quelque temps pour avoir publié une brochure dans laquelle il justifiait le suicide. Ayant recouvré sa liberté, il se rendit en France, et, de là, en Hollande. Il consacra sa fortune aux pauvres et chargea les prédicateurs réformés de faire savoir qu'il n'avait composé les écrits publiés à Turin qu'à l'instigation de son souverain, et que ces écrits étaient contraires à ses plus intimes convictions. Il mourut à Amsterdam en 1737. Il parut après sa mort un *Recueil de Pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes, par Albert Radicati, comte de Passerani*, Rotterdam, 1737. C'est un chaos d'exagérations et de paradoxes dans lesquels éclate surtout une haine profonde contre Rome.

PASSION. On entend par là, dans la liturgie romaine, la lecture qu'on fait, durant la semaine sainte, de l'histoire des souffrances de Jésus-Christ, racontée par les quatre Évangélistes, savoir : le dimanche des Rameaux, selon S. Matthieu, 26, 2; 27, 66; le mardi, selon S. Marc, 14, 1; 15, 46; le mercredi, selon S. Luc, 22, 1; 23, 53, et le vendredi saint, selon S. Jean, 18, 1; 19, 42. On lit la Passion, durant les trois premiers jours indiqués, à la sainte messe, après le Graduel et le Trait; et les derniers versets, avant lesquels le diacre dit le *Munda* habituel au milieu de l'autel, demande la bénédiction, et l'on encense le missel, servent d'Évangile.

(1) *Voy.* Déisme.

Le vendredi saint la lecture de la Passion précède la messe des Présanctifiés; elle sert aussi, dans les derniers versets, d'Évangile; on dit le *Munda*, mais on ne demande pas la bénédiction et on n'encense pas le livre. A chacun de ces quatre jours on omet la formule ordinaire qui précède l'Évangile (*Dominus vobiscum*, et *Sequentia*, etc.), on ne se signe pas, on ne porte pas les cierges allumés près du lecteur.

A la fin de la lecture on termine comme de coutume; mais le vendredi saint on ne baise pas le livre et on n'encense pas.

Au moment où, dans la lecture, on arrive à la mort du Sauveur, le clergé se prosterne et prie pendant quelques instants. Les lecteurs ou plutôt les chantres de la Passion sont trois diacres, revêtus de l'amict, de l'aube, du cingulum, de l'étole et du manipule (noirs le vendredi saint, violets les autres jours); le célébrant lit la Passion à voix basse. Les diacres sont placés *de plano* dans le sanctuaire du côté de l'Évangile; le célébrant reste à l'autel du côté de l'Épître. Un des diacres chante les paroles du Christ, le second les paroles des autres personnages qui paraissent dans la Passion, et le troisième le reste du texte de l'Évangéliste. Dans les temps modernes on a pris, comme à Rome, dans certains diocèses de France, à Paris par exemple, l'habitude de faire chanter les paroles de la servante qui s'adresse à S. Pierre par un enfant de chœur et les cris réunis de la foule par le chœur. Si le clergé n'est pas assez nombreux pour fournir les trois diacres nécessaires, le célébrant chante la Passion avec les lévites qui servent à la messe (1).

Il faut remarquer que les derniers versets de la Passion, qui servent d'Évangile, doivent, dans tous les cas, être

(1) Cf. Mérati.

chantés par le diacre. Si le célébrant n'est assisté pendant la messe basse ou la grand'messe par aucun lévite, il lit la Passion du côté de l'Épître, et, à partir des versets qui servent d'Évangile, du côté de l'Évangile. Aux messes basses on lit la Passion dès le commencement du côté de l'Évangile; on l'interrompt également à la fin par la récitation du *Munda* et du *Jube*, etc. Lorsqu'on chante toute la Passion, ou du moins les versets de la fin, on n'allume pas de cierges; durant la messe basse on les allume. L'usage de lire la Passion pendant la semaine sainte est très-ancien; seulement les jours, le texte, les usages durant la lecture n'ont pas toujours été les mêmes. Par exemple S. Augustin trouva dans une église la coutume de lire, un seul jour de la semaine sainte, la Passion de Notre-Seigneur suivant S. Matthieu; il essaya d'y joindre le récit des autres Évangélistes, mais sans réussir (1). La liturgie gallicane (2) ne prescrivait cette lecture que le vendredi saint, mais la partageait en diverses heures (*ad matutinas, ad secundam, ad tertiam, ad sextam, ad nonam*). On se servait aussi d'un résumé du récit des quatre Évangélistes.

Mabillon trouva en Allemagne un très-ancien *Ordo* suivant lequel on chantait la Passion de S. Matthieu le dimanche des Rameaux, celle de S. Luc le mercredi, et de nouveau celle de S. Matthieu le vendredi (3). Le *Capitulare Evangeliorum* de Gerbert (4) prescrivait celle de S. Marc pour le mardi et celle de S. Jean le vendredi. Il arrivait aussi que dans certaines églises on ne chantait la Passion que le dimanche des Rameaux à la grand'messe (5). Enfin, d'après un ancien *Ordo* allemand (1), on lisait, le vendredi saint, la Passion selon S. Matthieu à tierce, selon S. Marc à sexte, selon S. Jean à none. La liturgie mozarabique prescrit de dire le commencement de la Passion selon S. Luc le jeudi saint, et la Passion selon S. Matthieu le vendredi. On trouve déjà cette ordonnance dans les plus anciens *Ordo* romains, de même que dans le *Comes* de Pamélius. Guillaume Durand fait remonter cette ordonnance au Pape Alexandre Ier (2). Les Grecs lisent, dans la nuit du jeudi au vendredi saint, les quatre Évangiles du commencement à la fin, en les divisant en douze parties, entre lesquelles on intercale des oraisons et des chants (3).

Cf. SEMAINE SAINTE et DIMANCHE DES RAMEAUX.

F.-X. SCHMID.

PASSION (DIMANCHE DE LA). On nomme ainsi le cinquième dimanche du carême, qui est en même temps l'antépénultième avant Pâques. Il commence une nouvelle série du carême. L'Église recommande aux fidèles, surtout à dater de ce jour, jusqu'au terme de la semaine sainte, de se souvenir dans leur dévotion des derniers jours de la Passion du Sauveur. Or ce furent des souffrances, et d'inexprimables souffrances, que le divin Sauveur eut à subir durant ces jours suprêmes, et c'est pourquoi de très-bonne heure (4) ce jour reçut le nom de dimanche de la *Passion* et donna ce nom à la semaine suivante (semaine de la Passion). Le capitule des premières vêpres de ce dimanche porte ces mots : *Fratres, Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum, non manu factum, id est non hujus creationis, neque per san-*

(1) Serm. 144, *de Temp.*, al. 232.
(2) *Lection. ap. Mabill.*
(3) *De Lit. Gall.*, l. II.
(4) *Lit. Aleman.*
(5) Mabill., *de Lit. Gall.*, p. 496.

(1) Mabill., *de Lit. Gall.*, l. I.
(2) *Ration. div. offic.*, l. VI, c. 68, n. 4.
(3) Léon Allat., *de Dom. et Hebdom. Græc.*, c. 21.
(4) *Sacram. Greg.*

guinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa (1). Ainsi chaque fidèle est prévenu que la méditation des souffrances du Sauveur, que l'Église recommande, n'est réellement faite dans l'esprit de l'Église qu'autant qu'on reconnaît que le Christ a accepté la mort de la croix pour l'amour de nous, que c'est par ce sacrifice qu'il nous a affranchis du péché, et que désormais, s'étant une fois livré à la justice divine, il n'est médiateur et pontife que pour ceux qui, évitant les péchés par lesquels le Fils de Dieu a été cloué à la croix, se consacrent sérieusement à Jésus-Christ.

Abstraction faite des trois derniers jours de la semaine sainte, tous les jours du temps de la Passion, qui commence le dimanche, ont de particulier ce qui suit :

1. On recouvre de voiles violets les croix et les tableaux de tous les autels (2).

2. On omet le *Gloria Patri*, durant la semaine de la Passion et les premiers jours de la semaine sainte, dans la plupart des occasions où on le dit d'habitude ; on l'omet complétement les trois derniers jours de la semaine sainte.

3. On omet le psaume *Judica* à la messe.

4. On fait toujours mémoire de la Passion du Sauveur aux capitules, versets, répons et hymnes du bréviaire.

L'usage de voiler les croix et les tableaux qui sont sur les autels, conformément à une décision de la congrégation des Rites (*In primis vesperis dominicæ Passionis non solum cruces et imagines Salvatoris, sed etiam icones altarium et omnes imagines sanctorum, tegi debent*) (3), si on ne l'a pas fait dès le commencement du carême, remonte au *Ceremoniale Episcoporum* et à la dernière édition du Missel romain, sous Urbain VIII. Les voiles dont on les couvre doivent être violets et ne peuvent être enlevés même un grand jour de fête qui tomberait durant le temps de la Passion (1). Cet usage, relativement moderne, doit évidemment représenter le deuil profond qui enveloppe l'Église durant ces jours, et en même temps rappeler aux fidèles de s'éloigner, autant que possible, à cette époque, des agitations de la vie et de se recueillir dans un commerce plus assidu et presque unique avec Jésus-Christ. Peut-être cet usage fut-il immédiatement déterminé par cela que, dans l'Évangile de ce dimanche (2), aussi bien que dans ceux des jours suivants, l'Église a choisi des fragments qui racontent que « bientôt le Christ sera caché, ne sera plus visible, fera un voyage mystérieux, prendra secrètement la fuite (3). »

La coutume de ne plus dire aussi souvent le *Gloria Patri*, et de l'omettre complétement à la fin de la semaine sainte, est déjà marquée dans l'*Ordo Romanus I*. L'omission du psaume *Judica* est d'origine plus récente ; on ne sait pas d'ailleurs si ce doit être un signe de deuil, puisqu'une partie de ce psaume sert de texte à l'*Introït* de la messe du dimanche de la Passion, et par conséquent n'est pas omise, mais transposée à un autre endroit. L'hymne qu'on dit à matines, durant ce temps, prouve que la Passion du Sauveur est le thème principal de l'office :

Pange, lingua, gloriosi
Lauream certaminis,
Et super crucis trophæo
Dic triumphum nobilem,

(1) *Hébr.*, 9, 11, 12.
(2) *Voy.* Croix.
(3) *S. R. C.*, 4 Aug. 1663.

(1) *S. R. C.*, 16 Nov. 1649.
(2) *Jean*, 8, 46-59.
(3) Cf. l'évangile du lundi, *Jean*, 7, 32-39 ; du mardi, *Jean*, 7, 1-13 ; du vendredi, *Jean*, 11, 47-54 ; du samedi, *Jean*, 12, 10-36.

Qualiter Redemptor orbis
Immolatus vicerit.

De parentis protoplasti
Fraude factor condolens,
Quando pomi noxialis
In necem morsu ruit,
Ipse lignum tunc notavit,
Damni ligni ut solveret.

Hoc opus nostræ salutis
Ordo depoposcerat,
Multiformis proditoris
Ars ut artem falleret,
Et medelam ferret inde
Hostis unde læserat.

Quando venit ergo sacri
Plenitudo temporis,
Missus est ab arce Patris
Natus orbis Conditor,
Atque ventre virginali
Carne amictus prodiit.

Vagit infans inter arcta
Conditus præsepia;
Membra pannis involuta
Virgo mater alligat;
Et Dei manus pedesque,
Stricta cingit fascia.

Sit sempiternæ, beatæ
Trinitati gloria,
Atque Patri Filioque,
Par decus Paraclito;
Unius Trinique nomen
Laudet universitas. Amen.

On appelle encore le dimanche de la Passion — le dimanche *Judica*, ou *Dominica mediana*, — le dimanche silencieux ou noir, en Allemagne (1). Quant au nom de dimanche *Judica*, *voyez* l'article JUDICA.

L'*Ordo Romanus I* connaît déjà le nom de *Dominica mediana*, qu'il dit être prescrit par le Siége apostolique. On le nommait ainsi autrefois parce que la semaine qui précède (à partir du lundi) fut très-anciennement appelée *Mediana quadragesimæ* (2), et que le dimanche lui-même garda le nom de

(1) *Liturgie* de Marzohl, p. IV, p. 264.
(2) Gélase, ep. 5 *ad epp. Lucan.*, c. 11.

pa…
quat…
être ap…
qu'il étai…
moitié, et q…
vèrent cette d…
faite de ce que c…
bitraire, il est à re…
lendriers populaires
notent aussi un milieu …
dans la semaine qui précède
de la Passion, mais le mercre…
quatrième dimanche de carême…
raît beaucoup plus exact de nomm…
dimanche de la Passion, avec les …
jours précédents, la semaine médiane du carême, puisqu'elle est, en effet, au milieu de cette période sacrée, si d'un côté on compte du premier dimanche de carême, et si, d'un autre côté, on renferme dans le temps quadragésimal la semaine de Pâques, comme étant intimement unie à la semaine sainte et formant en quelque sorte le duplicata de celle-ci. Cette explication se trouve d'accord avec la coutume des Grecs, qui appellent Μέση τῶν νηστειῶν la semaine qui suit le quatrième dimanche de carême des Latins.

Cf. Léon Allat., *de Dom. et hebd. Græc.*, n. 18.

F.-X. SCHMID.

PASSION (SERMON DE LA). *Voyez* SERMON DU CARÊME.

PASSIONALE OU MARTYROLOGE. On nomme ainsi le livre dans lequel se trouvent les légendes des martyrs reconnus par l'Église et dont elle fait la fête dans le cours de l'année.

(1) *Comm. in Ord. Rom.*, p. 127.

PASSIONISTES. La congrégation des Passionistes, c'est-à-dire des Clercs déchaussés de la Sainte-Croix et de la Passion de Notre-Seigneur, est une société religieuse fondée dans le but de prêcher la pénitence autant par l'exemple que par la parole. Elle fut fondée il y a plus d'un siècle, mais elle ne déploya toute sa fécondité que plus récemment.

Le fondateur des Passionistes naquit en 1694 à Ovada, dans le diocèse d'Acqui (Piémont) (1). Ses prénoms étaient *Paul-François*. Il les changea en celui de *Paul de la Croix*, lorsqu'à l'âge de vingt-six ans, environ vers 1720, il se consacra à Dieu et reçut des mains de l'évêque d'Alexandrie une tunique noire pour son costume habituel, parce que la Passion du Sauveur était sa méditation de prédilection. Son but était principalement de réveiller dans le peuple l'esprit de pénitence en lui mettant sous les yeux les souffrances du Seigneur, dont la grandeur témoigne de l'énormité du péché. L'Église, répandue sur toute la terre, est née d'une semence; c'est d'une semence insignifiante, en apparence, qu'est sortie la congrégation des Passionistes. Un petit ermitage près d'une église de campagne fut le point de départ de la mission entreprise par l'homme de Dieu dans les villages et les bourgs voisins. En 1725, à l'occasion du grand jubilé, Benoît XIII approuva l'institut des Passionistes et autorisa la réunion de ses membres.

En 1725 Paul de la Croix devint prêtre, et en 1737 il établit sa résidence fixe à Orbitello. L'institut comptait alors dix individus. Il obtint, en 1741, un nouveau bref d'approbation de Benoît XIV. A cette approbation succédèrent celles de Clément XIII et Clément XIV. Ce fut sous ce dernier Pape, et du vivant du fondateur, que sa congrégation fut introduite à Rome. On lui concéda l'église des Saints-Martyrs Jean et Paul sur la colline Célienne et le couvent bâti tout auprès, et depuis lors le supérieur de la congrégation et le procurateur général y fixèrent leur résidence.

Le bienheureux fondateur mourut en 1775, et à partir de ce moment sa société se répandit de plus en plus parmi le peuple. Sept ans après la mort du fondateur on confia à sa congrégation la mission lointaine de Bulgarie et de Valachie. D'après le rapport du P. Charles-Romain, qu'on lit aux *Annales de la Propagation de la foi* de 1842, 24 membres de la congrégation y furent envoyés de 1782 à 1841, dont 4 étaient évêques. Le premier de ces prélats n'est pas nommé; le second fut *Ercolani*, transféré en 1825 à Civita-Castellana, dans les États du Pape; le troisième fut *Molajoni*, évêque depuis 1825; enfin le dernier fut *Parsi*, qui, à l'aide de cinq ou six de ses confrères, dirige, de sa résidence de Nicopolis, les 9 à 10,000 fidèles de la Bulgarie et de la Valachie.

La congrégation s'établit à Ère, dans le diocèse de Tournay, en Belgique, et en 1842 l'Angleterre et la Nouvelle-Hollande furent comprises dans le cercle de son activité. En Angleterre les Passionistes fondèrent une résidence à Aston-Hale, dans le diocèse actuel de Birmingham; deux nouvelles résidences s'y ajoutèrent depuis et forment la province d'Angleterre, dans laquelle le provincial, le P. Ignace Spencer, à la tête de 36 collègues de son ordre, est parvenu à convertir au Catholicisme une foule d'habitants. Dans la Nouvelle-Hollande, d'après le rapport du P. *Pasciavioli* (1), il y a dans l'archevêché de

(1) *Voir* la vie du fondateur par un de ses disciples, le P. Vincent Marco de Saint-Paul.

(1) *Annales de la Propag. de la foi*, 1845.

Sidneyton 4 Passionistes qui occupent et cultivent l'île de Demvich, dont l'étendue est environ de 15 milles anglais, 14 à 15 lieues.

Il y a une vingtaine d'années les Passionistes possédaient en Italie 16 maisons, dont 11 dans les États du Pape, 3 en Toscane, 1 près d'Aquilée, dans le royaume de Naples.

Cf. MISSIONS.

P. CH. DE SAINT-ALOYSE.

PASTEUR. *Voyez* PASTORALE, CURÉ.

PASTOR HERMÆ. *Voyez* HERMAS.

PASTORALE, *ars*, *scientia*, *doctrina pastoralis*, ensemble des principes et des règles ayant pour but de former des prêtres zélés, expérimentés et fidèles. La pastorale est plutôt une science expérimentale qu'un système abstrait; elle a en vue non des idées purement spéculatives, mais l'homme même, l'homme dont elle veut faire un prêtre suivant le cœur de Jésus-Christ.

Les pasteurs des âmes, *pastores animarum*, sont ceux que Dieu même a appelés à son service et chargés de veiller au salut de leurs semblables. La charge pastorale, *munus pastorale*, a pour fin suprême de conduire les hommes, dans la voie de la sanctification ouverte par le Christ et suivie par l'Église, jusqu'à l'éternelle béatitude en Dieu. Dieu étant le pasteur suprême, ayant dès l'origine institué des moyens de conduire les hommes au ciel, de les arracher à l'éternelle perdition, ayant dans l'ancienne alliance suscité des patriarches et des prophètes, des docteurs et des prêtres pour diriger son peuple, la charge pastorale remonte d'une part jusqu'à la chute primitive, et d'autre part n'atteint son complément qu'en Jésus-Christ et dans le royaume de sa grâce. Les Apôtres, les évêques et les prêtres sont les pasteurs de ce royaume, à la tête duquel est le Pasteur suprême, le Christ lui-même.

La science pastorale, ou plutôt l'art pastoral, peut être considéré sous un double point de vue : 1° au point de vue de ceux qui doivent apprendre cet art : alors c'est l'école des prêtres ou des futurs pasteurs, *institutio cleri ad salutem populi;* 2° au point de vue du peuple, que cet art doit sanctifier : alors elle devient la théologie populaire, *theologia popularis*. Comme telle il faut qu'elle soit adaptée à l'intelligence, aux sentiments, aux pensées du peuple. La théologie pastorale se distingue, en tant que science, de la théologie spéculative par son *but*, son *étendue*, son *mode d'enseignement*, sa *langue*. Sous tous ces rapports elle se caractérise par sa tendance pratique et par son action directe sur les âmes. La direction populaire que nous prétendons assigner spécialement à la pastorale ne lui enlève rien de sa dignité scientifique et ne la subordonne pas le moins du monde aux autres doctrines théologiques; car, pour rendre une science populaire, il faut être complétement maître de son sujet et le comprendre dans toute sa profondeur et sa portée.

La pastorale bien comprise est par conséquent la théologie même, dans sa totalité, dans ses rapports avec le but suprême de la science sacrée, savoir la sanctification et le salut des âmes; aucune branche de la théologie, aucune partie accessoire, pas même l'étude de l'hébreu, ne doit jamais perdre de vue ce but suprême. C'est pourquoi la scolastique ne faisait pas de la théologie pastorale une doctrine spéciale; la dogmatique et la morale étaient organisées de telle sorte qu'elles renfermaient naturellement la pastorale. Lorsque plus tard la pastorale devint une science à part, ce ne fut qu'un nom nouveau qu'on donna à une chose ancienne. Mais le nom lui-même n'était pas nouveau, car il fut originaire-

ment emprunté à l'Écriture, dont les Pères de l'Église n'eurent qu'à suivre les indications lorsqu'ils voulurent formuler, non pas en un vrai système conforme à nos idées modernes, mais d'une manière simple, générale et pratique, les principes, les pensées, les maximes, les expériences, les leçons de l'art pastoral.

Parmi ces leçons des Pères, la *Regula pastoralis* de S. Grégoire le Grand tient le premier rang. Ce docteur comprend la pastorale comme l'art des arts : *Ars artium est regimen animarum*. Il devait d'après cela avoir une haute idée de la mission du prêtre et devait placer la pastorale à un rang bien autrement élevé que les théologiens mesquinement attachés à la lettre, qui s'imaginent que le but suprême de la science de Dieu ou de la théologie est l'érudition ou la connaissance spéculative de la lettre hébraïque et grecque. Pour S. Grégoire la pastorale ne consiste pas simplement dans le savoir, mais dans le pouvoir, le vouloir et le faire. Le pouvoir pratique suppose le pouvoir théorique, comme le but suppose le moyen. Ce n'est par conséquent pas au fond l'école qui apprend l'art de conduire les âmes ; elle ne donne que des règles générales pour se préserver des fausses routes et indiquer la véritable direction à suivre ; c'est la vie, l'expérience, l'observation, la connaissance réelle de l'homme, de ses penchants, de ses fautes et de ses passions ; ce sont les accidents, les souffrances, les besoins, les nécessités de ce bas monde, qui apprennent à conduire, à diriger, à guérir, à sauver les âmes. C'est dans le tribunal de la pénitence, c'est dans toutes les circonstances graves de la vie, auxquelles le prêtre est plus ou moins associé, qu'il apprend à connaître l'homme, qu'il acquiert la mesure suivant laquelle il peut et doit juger et diriger ses ouailles. De là la formule suivant laquelle le pasteur doit se conduire à l'égard de son troupeau : « Se faire, comme dit l'Apôtre, tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ. » De là la règle sur laquelle insiste tant S. Grégoire : *Aliter, aliter ; aliter admonendi sunt viri, aliter feminæ ; aliter admonendi sunt juvenes, atque aliter senes ; aliter admonendi sunt inopes, atque aliter locupletes ; aliter admonendi sunt læti, atque aliter tristes.*

La première source de la pastorale est la sainte Écriture, notamment les quatre Évangiles, les Épîtres des Apôtres, surtout celles de S. Paul à Tite et à Timothée.

Les sources secondaires sont les canons des conciles œcuméniques, les décrets des Papes, les écrits des SS. Pères et des docteurs de l'Église. Ici se trouvent en première ligne les lettres de S. Ignace, évêque d'Antioche ; le livre *de Lapsis* et plusieurs lettres de S. Cyprien (*Qui antistites in Ecclesia eligendi*, — *Qualis esse debeat vita sacerdotum*) ; les discours de S. Grégoire de Nazianze, surtout l'*Apologeticus* ; l'écrit *de Officiis ministrorum*, de S. Ambroise ; l'ouvrage *de Sacerdotio*, de S. Chrysostome ; la dissertation *de Ecclesiasticis Officiis*, de S. Isidore de Séville, et ses circulaires à Luidfrid, évêque de Cordoue : *Quod episcopi et cæterorum sit officium in Ecclesia* ; les 5 livres *de Consideratione*, de S. Bernard, ses dissertations *de Vita et moribus clericorum*, *de Moribus et officio episcoporum*, et ses 22 discours *de Conversione ad clericos*.

Les sources particulières de la pastorale se trouvent encore dans les décrets synodaux, dans les ordonnances et les mandements des évêques, etc., etc.

L'unique idéal, le souverain modèle, l'incomparable maître de toute pastorale est le Christ, le Seigneur, « le Bon

Pasteur, » ainsi qu'il se nomme lui-même dans l'Évangile. Celui qui, à son exemple et suivant ses traces, mène le troupeau du Seigneur dans de bons pâturages, celui qui, comme le Christ, est prêt à donner sa vie pour ses brebis, celui-là est, comme le Christ, un bon pasteur, un véritable berger. Mais celui qui ne connaît pas ses brebis, celui qui ne sait et ne veut pas sacrifier son temps, ses veilles, sa santé, sa vie à leur bien-être, celui-là est un mercenaire, qui, voyant venir le loup, abandonne les agneaux, fuit, et laisse l'ennemi exercer librement ses ravages au milieu du bercail (1).

Que l'on considère le pasteur des âmes d'après la nature de sa fonction ou d'après les obligations qu'elle entraîne, d'après l'esprit qui doit l'animer ou d'après la pratique qu'il doit suivre, de tous les côtés et toujours le Christ est le prototype infaillible, que le prêtre doit, autant que possible, imprimer dans son âme, reproduire dans ses actes, pour ne pas manquer à sa mission.

Il lit dans l'œil de ce bon Pasteur que sa première obligation est de connaître ses agneaux; car le Maître a dit : « Je connais les miens, et les miens me connaissent (2). » « Le pasteur appelle ses brebis de leur nom, les mène au pâturage, et les brebis le suivent, car elles connaissent sa voix (3). » Ou il connaît ses brebis en général, il apprécie la nature de tout son troupeau, ou il connaît les qualités particulières de quelques-unes de ses brebis. L'apôtre S. Paul parle d'une connaissance de la première espèce quand il fait mention des Crétois, dans son épître à Tite (4).

(1) *Jean*, 10, 11-14.
(2) *Ibid.*, 10, 14.
(3) *Ibid.*, 10, 3, 4.
(4) *Tite*, 1, 12.

La connaissance que le pasteur peut acquérir de ses paroissiens résulte de l'observation assidue qu'il en fait, en les suivant dans leurs affaires privées, dans les principales circonstances et dans les relations les plus importantes où ils se trouvent; elle peut s'acquérir dans le for intérieur comme dans le for extérieur. C'est quand le pasteur connaît ses brebis en particulier qu'il peut appliquer avec profit l'*aliter admonendi sunt* de S. Grégoire. Le pasteur doit chercher ce qui est perdu, guérir ce qui est malade, relever ce qui est déchu. Les anciens résumaient tous ces devoirs en ces mots : *Pascere verbo, exemplo et sacramentis*. Et en effet tout est là. Le pasteur des âmes doit enseigner à ses paroissiens la parole de vie pour leur apprendre à vivre, il doit les édifier et confirmer son enseignement par sa conduite, il doit paître les agneaux du Christ en leur administrant les remèdes institués par Dieu même. Il ne peut remplir avec succès aucune de ses obligations si son esprit et son cœur ne sont pas dans la véritable disposition que Dieu exige. Se mettre à l'œuvre sans ces dispositions, c'est tenter Dieu. Pour atteindre le but de l'enseignement par la prédication, les catéchèses, pour toucher et convertir les cœurs, il faut que le pasteur lui-même soit ému. *Ut moveas alios, primum movearis oportet*. Il doit corroborer sa parole par son exemple: *Verba movent, exempla trahunt. Vita clericorum liber est laicorum*, dit le concile de Tours (1537). Si sa parole doit être féconde en bénédictions, il faut qu'elle ait été préalablement fécondée elle-même par la rosée de la prière. *Agit itaque noster ille eloquens...*, dit S. Augustin à ce sujet (1), *ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiatur ;*

(1) Lib. IV, *de Doct. Christ.*, c. 15.

et hæc se posse pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut, orando pro se et pro illis quos allocuturus est, sit orator ante quam dictor (1).

Le vrai pasteur ne s'appartient plus, il appartient tout entier à son troupeau, suivant l'exemple de S. Paul, qui dit : « Quoique je ne dépende de personne, je me suis fait le serviteur de tous pour en gagner plusieurs... Je me suis rendu faible avec les faibles, pour gagner les faibles ; je me suis fait tout à tous pour les sauver tous (2). » Le même apôtre dit, dans la même épître (3), « qu'il s'est accommodé à la faiblesse de chacun, et qu'il considère non ce qui lui est avantageux, mais ce qui est utile à plusieurs, afin qu'ils soient tous sauvés. » Ainsi la sollicitude pastorale, considérée dans sa réalité, est un sacrifice permanent du prêtre à sa paroisse, un perpétuel martyre. Ce dévouement suppose un esprit qui constamment le renouvelle, l'anime, le stimule, l'enflamme, le fortifie. Cet esprit ne peut être ni charnel, ni mondain, ni politique, car l'esprit mondain, charnel ou politique est la mort de la vocation du prêtre ; il fait du prêtre un mercenaire et le rend esclave des plus vils penchants. L'esprit chrétien seul, la ferme résolution de préférer l'amour de Dieu et le salut des âmes à tout ce qui est terrestre, égoïste, souvent à ce qui est licite, constitue le véritable pasteur des âmes. Cet esprit, les docteurs de l'Église l'ont possédé ; ils l'ont décrit ; ils ont tous puisé ce qu'ils ont su, donné, écrit et fait, à une seule source, à la source éternelle, qui est le Christ lui-même. C'est ainsi que S. Isidore (4) décrit le dévouement du pasteur, qui toujours donne l'exemple avec le précepte : *Qui in erudiendis atque instruendis ad virtutem populis præerit, necesse est ut in omnibus sanctus sit et in nullo reprehensibilis habeatur. Qui enim alium de peccatis arguit ipse a peccato debet esse alienus. Nam qua fronte subjectos arguere poterit, cum illi statim possit correctus ingerere : Ante doce te quæ recta sunt ? Primitus quippe semetipsum corrigere debet qui alios ad bene vivendum admonere studet*, etc. Ce que le même docteur dit de la science nécessaire à un évêque s'applique à tout pasteur en général : *Cui etiam scientia Scripturarum necessaria est, quia, si episcopi tantum sancta sit vita, sibi soli prodest, sic vivens. Porro, si et doctrina et sermone fuerit eruditus, potest ceteros quoque instruere, et docere suos, et adversarios repercutere, qui, nisi refutati fuerint atque convicti, facile possunt simplicium corda pervertere. Hujus sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiæ*, etc., etc. S. Jérôme recommande de même avec force aux pasteurs des âmes la lecture permanente des saintes Écritures et de la science en général. Sailer, dans sa Théologie pastorale, s'appuie sur les paroles de S. Jérôme lorsqu'il dit : « C'est une grossière erreur de prendre la rudesse et l'ignorance pour de la sainteté, et de se considérer comme un saint parce qu'on est un imbécile. » La science dont le pasteur des âmes a besoin n'est pas celle de l'érudit, de l'historien, du penseur ; elle n'est ni dans les livres et les gazettes des uns, ni dans le pathos philosophique des autres ; elle résulte de l'esprit même de Dieu, qui, comme une sève toujours renouvelée, vivifie les théories et ranime la pratique. Le pasteur n'a pas besoin de savoir beaucoup, mais de savoir bien ; sa

(1) Cf. HOMILÉTIQUE, CATÉCHÉTIQUE.
(2) I *Cor.*, 9, 19, 22.
(3) *Ibid.*, 10, 33.
(4) L. II *ad S. Fulg.*, c. 5.

science ne doit pas être multiple, mais solide, ferme, féconde.

Les livres et les cahiers donnent des règles, des principes utiles aux pasteurs, et leur montrent la voie qu'ils doivent suivre pour arriver à leur but; mais, pour atteindre réellement ce but, il faut quelque chose de plus, qu'aucun livre ne peut donner, et qui ne dérive que du Guide unique, de Celui qui est la voie, la vérité et la vie. Il faut, pour marcher sûrement dans le ministère pastoral, être dirigé par des hommes éclairés, expérimentés, imitateurs fidèles du bon Pasteur. Au fond le pasteur des âmes tire sa théorie de toutes les branches de la doctrine théologique et même de la sphère des sciences profanes, et surtout de l'histoire; il puise, comme l'abeille, son miel dans toutes les productions de l'esprit humain. La pratique pastorale n'est jamais achevée, jamais complète; le prêtre ne cesse pas d'apprendre jusqu'au dernier jour, et sa véritable, sa constante école est l'école du Crucifié, l'école de l'expérience, l'école secrète et publique des fautes et des misères de l'homme.

Cf., pour la littérature à ce sujet, la *Théologie pastorale* de Gollowitz, édition augmentée par Wiédemann, Ratisbonne, 1836, p. 14-19; Zenner, *Instructio practica confessorii in compend. redacta*, Viennæ, 1840; Amberger, *Théologie pastorale*, Ratisbonne, 1850. DÜX.

PASTORALIS OFFICII (BULLE). *Voy.* JANSÉNISME.

PASTOUREAUX. Durant l'absence de S. Louis et la régence de sa mère, Blanche, on vit paraître en 1251, au nord de la France, des chefs de brigands, *quidam latronum principes*, dit Guillaume de Nangis (1), parmi lesquels se signala un Hongrois, qui parlait également bien le français, l'allemand et le latin (1). Ces aventuriers annonçaient qu'ils avaient vu des anges, que la Mère de Dieu leur était apparue, et les avait chargés de réunir les bergers et les gens de basse condition pour les conduire en Terre-Sainte au secours du roi. Dieu, disaient-ils, à qui l'orgueil des chevaliers français déplaisait, avait choisi les bergers et les pauvres, et leur avait accordé la grâce d'arracher la Terre-Sainte aux mains des infidèles; *et hujusmodi visionis tenorem in baneriis quasi ante se deferri faciebant, cælatis imaginibus depingebant* (2).

Ils eurent bientôt ramassé de côté et d'autre plusieurs milliers d'individus ignorants et crédules, et la reine-mère, ayant pensé, dans le commencement, que cette nouvelle croisade sauverait peut-être son fils de la situation critique où il se trouvait, ne mit aucun obstacle au torrent qui grossissait. Mais elle eut bientôt lieu de se repentir de sa condescendance; car à la masse bien intentionnée s'associèrent des voleurs, des brigands, des vagabonds, des vauriens de toute espèce, armés d'épées, de haches, de poignards. Ces bandits proprement dits prirent promptement le dessus, et, avant qu'on pût songer à s'en garer, on eut devant soi, dans la masse des Pastoureaux (comme on les appelait), une armée véritable, répandant partout la terreur, devant laquelle tremblaient les autorités elles-mêmes, et dont les chefs avaient pris un tel ascendant sur la foule qui les suivait qu'ils bénissaient les mariages, distribuaient des croix, absolvaient des péchés, faisaient accroire au peuple aveuglé que les vins et les mets qu'on posait devant eux ne pouvaient diminuer malgré la consommation : *In tantum errorem deciderant quod de-*

(1) *In Chron.*, ad ann. 1251.

(1) *Voy.* JACQUES, chef des Pastoureaux.
(2) Nangis, *ibid.*

sponsalia faciebant, cruces dabant, et etiam de peccatis, ut dicitur, facietenus absolvebant; et, quod deterius erat, ita communem populum secum in errorem devolverant quod affirmabant plurimi, et alii credebant, quod cibaria et vina coram eis apposita non deficerent propter eorum comestionem, sed potius augmentum recipere videbantur (1). Outre ces erreurs ils adressaient de sanglants reproches au clergé séculier et régulier; enfin ils se mirent aussi à persécuter les Juifs. Alors la reine décréta contre eux les mesures les plus rigoureuses, et on parvint facilement à disperser ces bandes de fanatiques et de pillards (2).

Soixante-six ans après, la France fut de nouveau troublée par un soulèvement du même genre. A la suite des négociations suivies entre le Pape Jean XXII et Philippe V, roi de France, au sujet d'une nouvelle croisade, un désir général s'empara des esprits de reconquérir la Terre-Sainte, et les Pastoureaux reparurent de leur côté. Comme la première fois c'étaient des bergers qui se réunissaient par bandes, au nord de la France, sous prétexte de conquérir la Palestine. Le nombre de ces croisés augmentait de jour en jour; ils parcouraient la France processionnellement, bannières déployées, traînant avec eux des femmes et des enfants. Les vagabonds, les gens sans aveu se mêlèrent à ces bandes et parvinrent même à les commander. Parmi les chefs se trouvèrent deux ecclésiastiques, un Bénédictin défroqué et un curé destitué. On négligea de nouveau d'arrêter le mal à son origine, le roi Philippe comptant beaucoup sur cette armée de volontaires pour mener à terme son entreprise, tandis que dès le commencement le Pape vit clairement le mal et se plaignit de la tolérance ou de la connivence du roi. Les nouveaux Pastoureaux marchèrent sur les traces de leurs prédécesseurs, mais s'en prirent surtout aux Juifs; ils tuèrent tous ceux qui ne voulurent pas accepter le Baptême. Le peuple dans son ignorance approuva ces sanglantes horreurs, tandis que les autorités, paralysées par la terreur, bafouées et maltraitées par les bandes, n'osaient ou ne voulaient pas résister au torrent. Durant cette cruelle persécution des Juifs, dont les Pastoureaux prenaient à la fois les biens et la vie, tout ce que la France avait de rebut s'associa aux bandes des Pastoureaux, qui ne se contentèrent plus d'assassiner et de piller les Juifs, mais se mirent à ravager les églises et les propriétés du clergé, et finirent par former le projet de marcher sur Avignon, pour piller la cour du Pape et les cardinaux. Le sénéchal de Carcassonne réunit alors une nombreuse armée contre les bandits, qui furent pris, pendus ou dispersés. Après cette défaite il n'en fut plus question.

Cf. *Continuat. Chron. G. de Nangis*, ad ann. 1320; Papebroch, *in Con. chronico-hist. ad catal. Pont. in Joanne XXII, ex Ms. Bern. Guidonis et Ptolemæi Lucensis;* Alex. Schmidt, *Hist. de France*, I.

SCHRÖDL.

PATARIA. On nomme ainsi dans l'histoire une association qui, durant le onzième siècle, eut pour but de porter remède à la corruption morale du clergé de Milan. Le clergé très-nombreux de cette ville, devenu un sel affadi, était tombé plus bas que celui du reste de la Chrétienté. Presque tous les ecclésiastiques de Milan vivaient dans des liens honteux avec des femmes et des courtisanes, et, du plus bas jusqu'au plus haut degré, les ordres et les promotions

(1) Nangis, *ibid.*
(2) *Voir* Nangis, Matthieu Paris, et Schmidt, *Hist. de France*, vol. I.

s'acquéraient à prix d'argent. L'archevêque de Milan lui-même, Gui, ne faisait pas exception. Institué en 1046 par l'empereur Henri III comme successeur de Héribert, il ne s'inquiéta en aucune manière d'exécuter les ordres émanés de Rome au sujet du célibat des prêtres. Les prêtres de Milan opposèrent aux ordonnances du Pape l'indépendance qu'ils prétendaient que leur Église tenait de S. Ambroise. Il s'était ainsi formé une espèce de schisme, et la réforme d'un clergé aussi oublieux de ses devoirs était une tâche des plus difficiles. *Anselme*, prêtre de la cathédrale, fut un des premiers qui songea à porter remède à ce mal profond. Gui, voulant se débarrasser de cet ecclésiastique incommode, le recommanda, en 1056, à l'empereur pour le siége de Lucques. Mais déjà deux diacres, *Ariald* et *Landolphe Cotta*, avaient formé la résolution de purifier l'Église de Milan du scandale de ses ministres débauchés. Le nouvel évêque de Lucques, Anselme, les soutint et les encouragea. C'étaient deux clercs distingués, Ariald par son savoir, Landolphe par son éloquence. Ils prêchèrent tous deux d'abord à la campagne, puis en ville, contre l'ignominie du concubinat. Ils furent surtout approuvés par les gens de basse condition, parmi lesquels se forma une association dont les membres s'engagèrent par serment à extirper l'hérésie nicolaïte, et surtout à ne pas recevoir les sacrements de la main des prêtres concubinaires. Non-seulement les ecclésiastiques ennemis du célibat, mais les vavasseurs et les capitaines (*capitanei*), c'est-à-dire les grands et petits vassaux, furent irrités contre cette association, parce qu'un grand nombre de femmes de prêtres appartenaient aux rangs de la noblesse; mais, remarque un historien contemporain, ne pouvant ni méconnaître la vérité, ni résister au grand nombre des associés, ils s'en moquèrent et les nommèrent, par dérision, *paterini*, *pannosi* (*canaille*, *gens déguenillés*). Cette canaille se fit un nom d'honneur de l'épithète injurieuse de *Pataria* et contraignit le clergé à souscrire au vœu de chasteté qu'Ariald et Landolphe avaient rédigé. L'excommunication que Gui prononça contre ces prédicateurs de la chasteté fut annulée par le Pape Étienne IX. Le même Pape, à la demande d'Ariald, envoya l'archidiacre Hildebrand et l'évêque Anselme de Lucques, en qualité de légats, à Milan. La *Pataria*, encouragée par eux, redoubla de zèle et obligea les prêtres concubinaires ou de renoncer à leur honteuse vie, ou de ne plus monter à l'autel.

Ce n'était encore remédier qu'à la moitié du mal. Ariald et Landolphe n'avaient jusqu'alors pas dit un mot de la simonie, parce que ce vice était moins déshonorant aux yeux du peuple et que son extinction était bien plus difficile encore que celle du concubinat. Mais, lorsque le Pape Nicolas II eut promulgué de sévères décrets contre la simonie, à la suite d'un concile tenu à Rome au commencement de 1059, les deux chefs de la *Pataria* pensèrent qu'il était désormais de leur devoir de combattre ce fléau. Les vavasseurs et les capitaines furent plus sensibles à cette croisade contre la simonie, parce que la défense de trafiquer des places ecclésiastiques leur enlevait une grande source de revenus. Ariald tint peu de compte de cette colère des seigneurs et poussa les choses au point que ses partisans évitèrent toute communauté avec ceux qui continuèrent à pratiquer la simonie. En même temps il soumit à la vie commune les prêtres qui s'étaient attachés à lui, ce qui fournit aux Patarins le moyen de recevoir les sacrements de la main de prêtres irréprochables. Le soulèvement que causa la lutte contre la simonie rendit de nou-

veau l'intervention du Pape nécessaire, et, vers la fin de 1059, les légats apostoliques, Pierre Damien et Anselme de Lucques, parurent à Milan. Ils agirent avec une grande prudence et une extrême douceur à l'égard des simoniaques, qui furent obligés de faire pénitence et de promettre de s'amender. Mais la plupart de ces pénitents, et Gui à leur tête, manquèrent de parole et s'adressèrent à l'empereur pour être maintenus, de par l'autorité civile, dans la possession de leurs concubines et de leurs dignités. Dès lors la *Pataria*, ne renonçant pas au but qu'elle s'était proposé, dut, de son côté, se pourvoir d'un chef qui pût la défendre non-seulement par la parole, mais l'épée à la main. Elle trouva cet homme dans *Herlembald Cotta*, frère de Landolphe, qui revenait de Jérusalem et qui était en grande considération auprès du peuple. Ariald et Landolphe l'ayant sondé pour savoir s'il consentirait à défendre les armes à la main l'Église assiégée par les prêtres concubinaires, il se rendit d'abord avec Ariald à Rome, où Anselme de Lucques venait d'être élu Pape sous le nom d'Alexandre II.

Le Pape remit à Herlembald un étendard à l'effigie de S. Pierre, sous l'égide duquel il devait combattre les ennemis de l'Église.

Le crédit dont jouissait Herlembald attira une foule de jeunes gens, même nobles, dans la *Pataria;* des villes entières, comme Crémone et Plaisance, s'y agrégèrent. Malheureusement bientôt après Ariald fut assassiné, et la *Pataria* fit une perte irréparable, car Landolphe était mort quelque temps auparavant. Ariald était l'âme de l'association, et sa vie, véritablement sacerdotale, l'avait fait considérer de son vivant comme un saint. La haine de ses ennemis égalait l'affection de ses partisans. Depuis longtemps ses adversaires méditaient sa perte, et, lorsque son intervention eut fait définitivement excommunier Gui, toujours relaps, par le Pape, ils excitèrent une émeute au milieu de laquelle Ariald fut grièvement blessé. Voulant éviter toute occasion de faire de nouveau verser du sang, Ariald résolut de se rendre à Rome; mais, trahi par un prêtre, il tomba entre les mains de ses ennemis, qui le guettaient sur la route, et il fut lâchement assassiné par deux ecclésiastiques, le 27 juin 1066, dans une île déserte du lac Majeur. Herlembald, qui dès lors se trouva seul à la tête de la *Pataria*, resta d'abord tranquille. Dix mois après l'assassinat d'Ariald on retrouva le corps du martyr parfaitement intact; Herlembald en ordonna la translation solennelle, et le peuple accourut en foule à la cérémonie. Alexandre II, qui vint bientôt après à Milan, approuva les honneurs rendus à Ariald comme à un martyr et le plaça au rang des saints. Gui manifesta du repentir et obtint son pardon. Le Pape laissa à son légat Mainard, évêque de Sylva-Candida, et au cardinal Jean le soin de rétablir l'ordre dans Milan. Les légats renouvelèrent la défense du concubinat et de la simonie et ordonnèrent à l'archevêque de faire des visites pastorales dans son diocèse; ils interdirent aux membres de la *Pataria* tout acte de précipitation et de violence, et ce n'était que dans le cas où l'archevêque et son chapitre n'obtempéreraient pas aux injonctions qui leur seraient légalement adressées que la *Pataria* était autorisée à empêcher les prêtres violateurs avérés de leurs engagements sacrés de remplir leurs fonctions et de jouir de leurs bénéfices.

On pouvait espérer que la paix renaîtrait dans le sein de Milan; mais le malheureux Gui causa encore une fois les plus déplorables désordres en vendant, de son vivant, sa dignité à Godefroi, sous-diacre de la cathédrale, que

l'empereur Henri IV se hâta d'investir de la crosse et de l'anneau. Godefroi ne fut pas reconnu par la *Pataria*, et Herlembald reçut du Pape la mission de pourvoir à une élection canonique. Alors le vieux Gui s'imagina de reprendre les fonctions qu'il avait abandonnées et tâcha de se faire soutenir par Herlembald, qui l'envoya dans un couvent. Le nouveau choix tomba sur *Atto*, qui fut confirmé par le Pape. Ainsi les deux archevêques reconnus, l'un par le Pape, l'autre par l'empereur, se trouvèrent en face l'un de l'autre, et Herlembald se vit obligé de combattre et de chasser Godefroi les armes à la main. Mais dès 1075 le courageux défenseur de l'Église tomba lui-même sous le poignard d'un certain nombre de conjurés, qui l'entourèrent au milieu de la ville.

La *Pataria* cessa avec la mort d'Herlembald d'être une association spéciale de Milan. Dès que la lutte contre les désordres d'un clergé dégénéré devint une lutte entre l'empereur et le Pape, on considéra les Patarins comme des partisans du Pape, ce qui donna lieu à l'erreur de ceux qui dérivèrent le nom de Patarins de *pater*, Pape. Ce nom se présente longtemps encore dans l'histoire comme synonyme de papistes, et c'est ainsi qu'en 1084 un ambassadeur du roi de Germanie appela, dans l'assemblée de Roncaglio, tous les Patarins des ennemis publics de l'empereur.

L'étymologie du mot *Pataria, Patarea*, n'est pas certaine. Muratori, dans une note sur Arnolphe, le fait venir d'un endroit de Milan, nommé *Pataria* ou *Patarea*, où se réunissaient ceux qui se séparaient des prêtres concubinaires et simoniaques, et où ils célébraient le culte divin. D'après cela le sens dérisoire attaché au mot n'aurait pas été dans le mot même, et résulterait seulement de ce que, dans l'origine, ce n'étaient que de pauvres gens, méprisés par la noblesse, qui se rendaient à cet endroit.

Les sources les plus importantes pour l'histoire de la *Pataria* sont :

Vita S. Arialdi, auctore B. Andrea (*Acta Sanctorum Junii*, t. V); *Bonizonis Liber ad amicum*, dans OEfélé, *Rerum Boicarum scriptores*, t. II, p. 780; *Arnulphi Mediolan. historiographi rerum sui temporis libri V*; *Landulphi senioris Mediolanensis historiæ lib. IV*; dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. IV. Cf. les articles ANSELME DE LUCQUES, DAMIEN, NICOLAS II, MILAN.

MEY.

PATARINS, nom donné, depuis le douzième siècle surtout, à une secte de Cathares qui se forma en Italie. On ne sait pas avec certitude d'où vient ce nom. D'après Muratori (1) ces sectaires l'auraient reçu à Milan, où leur hérésie s'était introduite durant le onzième siècle. Mais d'où les Milanais avaient-ils eux-mêmes pris ce nom? On a dit, avec quelque vraisemblance (2), que ce nom, qui, originairement, désignait le parti populaire associé à Ariald et à Landolphe pour combattre le clergé concubinaire de Milan (1056) (3), avait été plus tard transféré à ces hérétiques.

D'après le rapport des écrivains contemporains (4), il est assez probable que, parmi ceux qui dirigeaient leur opposition, souvent tumultueuse, contre les ecclésiastiques concubinaires, et qui s'abstenaient de toute communication *in sacris* avec eux, il y en eut un certain nombre qui, exagérant leur opposition, allèrent jusqu'au schisme et à l'hérésie, jusqu'à rejeter les sacrements de l'Église, le sacerdoce, etc., etc., ou du moins jusqu'à couvrir des doctrines

(1) *Antiq. Ital.*, V, f. 83.
(2) Néander, *Hist. de l'Égl.*, IV, 250.
(3) *Voy.* PATARIA.
(4) Néander, l. c., V, 186.

hérétiques antérieures du manteau de la *Pataria*, pour en infecter celle-ci et la corrompre. Le nom de Patarins du reste ne s'emploie que pour désigner les Bulgares (1) venus d'Orient au onzième siècle, et d'autres hérétiques cathares qui se montrèrent en Occident (2), et qu'on nomma indistinctement *Bulgares*, *Cathares* ou *Patarins* (3). Ces noms divers désignaient évidemment une seule et même secte, puisque la doctrine de tous ces sectaires était absolument la même dans les points essentiels (4).

Innocent III les identifia en disant : *Impii Manichæi, qui se Catharos vel Patarinos appellant.*

Cf. Hahn, *Histoire des Hérésies du moyen âge*, I, 50 ; Néander, *Hist. de l'Église*, V, 187, 1161, et l'art. CONRAD DE MARBOURG.

KERKER.

PATÈNE, en grec δίσκος, petit plat en métal plus ou moins précieux, mais toujours doré, sur lequel, durant la sainte messe (5), est présentée l'hostie au moment de l'Offertoire et sur lequel sont déposées les parties de l'hostie consacrée après la fraction (6), avant le *Pax Domini*. La patène avait dans les premiers temps du Christianisme la forme d'un vase profond ; elle est de la plus haute antiquité, parce que la réunion des offrandes et la distribution des saintes espèces, pour lesquelles elle est nécessaire, faisaient une partie essentielle du saint Sacrifice. Il y avait des patènes de diverses grandeurs : les plus petites, dites *minores*, étaient au nombre des vases appartenant à l'évêque et aux prêtres ; les plus grandes, *ministeriales*, faisaient partie des vases eucharistiques des fidèles, et pour être plus facilement saisies elles étaient pourvues d'anses. Il y en avait dans certaines églises qui pesaient de 25 à 30 livres ; elles servaient aussi d'ornements et étaient ordinairement garnies d'inscriptions et de peintures. Lorsque les fidèles cessèrent de présenter les offrandes du sacrifice et que les hosties prirent la dimension qu'elles ont aujourd'hui, les petites patènes, ayant la forme des patènes actuelles, devinrent d'un usage général. Elles sont, d'après les prescriptions de l'Église, de la même matière que le calice, et doivent, avant de servir, être consacrées par l'évêque.

(1) *Voy.* BULGARES.
(2) *Voy.* ALBIGEOIS.
(3) *Voy.* DOMINIQUE (S.).
(4) *Voir* Hahn, *Hist. des Hérésies du moyen âge*, I, 50.
(5) *Voy.* MESSE.
(6) *Voy.* PAIN (fraction du).

PATER, FRATER, *père*, *frère*. Le mot de Père désigne, dans le langage ecclésiastique :

1° Un homme qui par sa parole et ses écrits a amené beaucoup d'âmes à la lumière de la foi, et a par conséquent spirituellement engendré des enfants à l'Église. Ces enfants lui témoignent leur reconnaissance en le nommant *Père de l'Église* (1), comme on désigna dans l'origine les disciples immédiats des Apôtres sous le titre de *Pères apostoliques* (2).

2° C'est un titre dont la piété des fidèles se sert pour saluer les évêques et les prêtres auxquels ils sont confiés. On donnait surtout le nom de *pater* et celui de *papa*, qui étaient originairement synonymes, aux évêques ; depuis le sixième siècle la dernière expression fut, dans un sens éminent, et, à partir du onzième siècle, exclusivement attribuée au Pape (3), comme au père universel de la Chrétienté. Aussi son titre habituel est-il encore de nos jours : *Très-Saint Père*. Le Pape, en s'adres-

(1) *Voy.* ÉGLISE (Pères de l').
(2) *Voy.* APOSTOLIQUES (Pères).
(3) *Voy.* PAPE.

sant aux patriarches, aux archevêques, évêques et abbés mitrés, leur dit : *frères*, *fratres*; tous les autres fidèles, laïques et ecclésiastiques, il les nomme *fils*, *filii*. Il donne aussi, dans un sens strict, le titre de fils aux cardinaux, pour désigner le rapport tout intime qui existe entre eux et lui (1).

3° Mais, à partir du moment où le monachisme fut positivement organisé, ce fut aux religieux qu'on donna plus spécialement le nom de *père* et de *frère*, pour distinguer les moines prêtres de ceux qui n'étaient pas engagés dans les ordres sacrés. Il y eut pendant longtemps des confréries de moines qui étaient tous laïques, et qui n'avaient au milieu d'eux qu'un prêtre chargé d'offrir le saint Sacrifice et d'administrer les sacrements, ou qui recevaient les soins sacramentels d'un prêtre appartenant à une église voisine. Dans ces congrégations le fondateur ou le supérieur seul était honoré du titre de père. Mais, lorsque les couvents se peuplèrent d'ecclésiastiques, et que peu à peu il se forma des congrégations et des ordres entiers de prêtres, n'admettant que le nombre de laïques strictement nécessaires pour les besoins matériels de la communauté, on nomma les premiers *pères* et les autres *frères*, et *frères lais*, parce que ceux-ci n'étaient pas ordonnés, quoiqu'en général ces frères fissent aussi profession, sans toutefois se lier toujours par les grands vœux. *Voyez* l'article CONVERS quant aux différences entre les *frères lais* et les *convers*, et entre ceux-ci et les *oblats*.

PERMANÉDER.

PATERNITÉ. Ce mot désigne le rapport qu'établit entre le père et ses enfants la génération charnelle. On tient pour le père des enfants nés en légitime mariage l'époux de la mère, d'après le principe de droit : *Pater est quem justæ nuptiæ demonstrant* (1), tant que le contraire n'est pas rigoureusement démontré, c'est-à-dire tant qu'il n'est pas complétement établi que, durant le temps auquel la loi fait remonter la conception de l'enfant, l'époux n'a pas pu cohabiter maritalement avec sa femme. Ce temps, suivant le droit romain, dure depuis le septième mois après la conclusion du mariage (2), plus exactement depuis le 182e jour (3), jusqu'au dixième mois révolu après le divorce (4).

Si ces délais tombent pendant la durée du mariage, il faut que le mari fasse la preuve de l'illégitimité de l'enfant, *probatio de partu supposito*, même quand la femme avouerait l'adultère et affirmerait que l'enfant est d'un autre père (5).

La reconnaissance expresse de l'enfant lui sert de preuve complète contre la dénégation que le père pourrait faire plus tard (6), et oblige le tiers qui attaque la légitimité de l'enfant à prouver ce qu'il avance (7).

Les enfants nés hors mariage n'ont, en droit, pas de père, *sunt sine patre liberi*, et prennent le nom et la condition de la mère.

Dans l'esprit du droit romain, qui refuse à la mère d'un enfant né hors mariage l'*actio de partu agnoscendo* contre le père, le Code civil français (8) ne donne pas d'action à la mère contre celui qu'elle prétend être le père. Ce n'est qu'en cas de rapt que le ravisseur

(1) *Voy.* CARDINAL.

(1) Fr. 5, *Dig.*, *De in jus voc.*, II, 4.
(2) Fr. 12, *Dig.*, *de Stat. hom.*, I, 5.
(3) Fr. 3, § 12, *Dig.*, *De suis et leg. hered.*, XXXVIII, 16.
(4) Fr. 3, § 11, *Dig.*, *eod.*, XXXVIII, 16.
(5) Fr. 11, *Dig.*, *De leg. Jul. de Adult.*, XLVIII, 5; fr. 29, § 1, *Dig.*, *de Probatione*, XXII, 3.
(6) C. 10, X, *de Probat.*, II, 19.
(7) *Dig.*, c. 3, X, *Qui fil. sint leg.*, IV, 17.
(8) Art. 340.

peut, à la demande des intéressés, être reconnu comme le père de l'enfant, si le temps durant lequel la femme enlevée a été au pouvoir du ravisseur concourt avec celui de la conception de l'enfant.

Les lois allemandes sont plus douces et plus favorables à la mère et à l'enfant; elles accordent toujours à la femme le droit d'accuser le père, et de demander une indemnité pour elle et l'alimentation de l'enfant jusqu'à un âge déterminé.

En Autriche, celui qui est démontré, conformément à certaines dispositions prescrites par la loi, avoir cohabité, avec la mère de l'enfant en question, 7 mois au moins et 10 mois au plus avant sa délivrance, ou qui a fait cet aveu, même extralégal, est légalement présumé être le père de l'enfant (1).

Dans la plupart des autres États de la Confédération germanique la paternité n'est légalement établie qu'autant que le prétendu père s'est authentiquement reconnu tel devant le curé ou devant les autorités civiles compétentes, ou qu'il a été déclaré tel par un acte légal. Certaines législations ont accordé à l'enfant le droit d'enfant légitime par mariage subséquent, dans le cas où la conception a eu lieu durant le temps des fiançailles ou par suite de la promesse d'un mariage subséquent.

Cf. *Droit civil de Prusse*, P. 2, tit. 1, § 1035; Ordonnance sur le mariage de Saxe-Altenbourg, du 12 mai 1837, § 62; et l'article Légitimation par mariage subséquent.

Permanéder.

(1) *Droit civil*, § 163.

PATHMOS ou Patmos, Πάτμος, aujourd'hui Palmosa ou Patmo, petite île de la mer Égée, entre Cos et Samos, ayant 26 kilomètres de tour, formée d'une masse de rochers volcaniques, qui s'élèvent en terrasse. Schubert compare la forme de cette île à celle d'un aigle qui couvre ses aiglons en étendant à demi ses ailes. On estime le nombre de ses habitants à 4 ou 5,000. Ils sont établis les uns dans le port de Lascala, d'autres dans la ville proprement dite, sur la hauteur, qui est couronnée par le couvent fortifié de S. Christodulos. L'île est nominalement au pouvoir des Turcs; mais elle n'est habitée que par des Chrétiens, qui jouissent de divers priviléges, entre autres de celui de sonner les cloches.

Schubert dit qu'ils sont pieux et fort à leur aise. Toute l'île est remplie des souvenirs du séjour de l'apôtre S. Jean. Strabon (1) et Pline (2) disent expressément que Pathmos servait de lieu d'exil aux Romains.

Cf. les articles Apocalypse, Évangiles, Jean (*épîtres de S.*).

PATRIARCHE. On entend par ce mot le premier degré de la hiérarchie qui, au point de vue de la juridiction, est née historiquement de l'ordre de l'épiscopat (3). Le patriarcat est la plus haute puissance métropolitaine. De même que celle-ci est en général une émanation de la primauté papale, dont les droits se sont communiqués à certains évêques, de même l'autorité patriarcale se rattache immédiatement à la personne du prince des Apôtres.

Le patriarcat devint en effet le partage des trois grandes métropoles, *Rome*, *Antioche*, où Pierre établit d'abord son siége, et *Alexandrie*, siége fondé par son disciple Marc (4). Le sixième canon du concile de Nicée reconnut déjà le droit patriarcal comme très-ancien (5).

A ces trois patriarcats, par lesquels Rome s'étendait sur l'Occident, Alexan-

(1) 10, 767.
(2) 5, 12.
(3) *Voy.* Hiérarchie.
(4) Cf. Greg. M., *Ep.* VII, 40.
(5) Phillips, *Droit ecclés.*, II, 34.

drie sur l'Afrique et Antioche sur l'Orient, s'ajoutèrent, avec le cours du temps, celui de *Constantinople* et celui de *Jérusalem*. Dès le commencement du quatrième siècle l'évêque de Constantinople, résidence impériale, ambitionna le privilége d'un métropolitain, qui, grâce à la subordination des trois exarques (1) d'Éphèse, d'Héraclée et de Césarée, devait s'étendre sur l'Asie Mineure, le Pont, le Thrace et l'Illyrie.

Cette juridiction, abstraction faite d'une petite partie de l'Illyrie, fut en effet admise par Grégoire le Grand, qui en même temps reconnut que l'archevêque de Constantinople occupait le second rang dans la hiérarchie de l'Église comme patriarche. A la même époque le patriarcat de Jérusalem étendit son autorité sur les trois provinces de Palestine. Mais au septième siècle l'Église perdit les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, tombés au pouvoir des Arabes; au onzième siècle Constantinople se sépara de l'Église par le schisme grec (2).

Lorsque les empereurs latins montèrent sur le trône de Byzance (3) les patriarches furent rétablis, sans recouvrer toutefois toute l'étendue de leur antique ressort. Mais ce rétablissement ne fut que de courte durée, et, quoique le concile de Florence (4) réveillât de nouvelles espérances à cet égard, les choses retombèrent dans leur ancienne situation. Le Pape continua toujours à nommer les chefs des patriarcats perdus, mais ils résidèrent à Rome, auprès de leur église patriarcale; celui de Jérusalem cependant réside de nouveau dans sa ville patriarcale (5).

Quant à leurs droits, ces cinq antiques patriarches consacraient les métropolitains de leur patriarcat, leur transmettaient le pallium (1), présidaient les conciles de leur ressort, et formaient un tribunal élevé au-dessus de celui du métropolitain (2). Des débris des patriarcats d'Orient se formèrent les divers patriarcats schismatiques des Nestoriens et des Eutychiens (3); en Occident certains métropolitains reçurent le titre honorifique de patriarche. En tête des premiers se trouve le patriarche de *Chaldée*, qui eut son siége à Bagdad, et dont le titre devint héréditaire dans une même famille. Un schisme, né au seizième siècle parmi les Nestoriens (4), amena le retour d'un des deux partis et de son patriarche, nommé *Catholicus*, à Rome, qui reconnut sa dignité patriarcale.

A côté de ce patriarcat nestorien s'était formé un patriarcat pour les Eutychiens, nommés Jacobites, d'après le moine syrien Jacob Baradæus (5), qui eut d'abord son siége à Antioche, puis à Amida. Les Arméniens eutychiens, que l'hérésie divisa de plus en plus, ont aussi un patriarcat spécial, à côté duquel se sont élevés, à la suite de divers schismes successifs, jusqu'à cinq autres patriarcats (6).

En revanche l'évêque des Arméniens orthodoxes, qui a son siége à Alep, fut reconnu comme patriarche par Benoît XIII, de même que l'évêque des Maronites orthodoxes (7), auquel, dans les temps les plus récents, a été donné le titre de patriarche d'Antioche. Les Grecs orthodoxes de ces contrées, les Melchites, se sont également élu un patriarche d'Antioche, et les Coptes d'Égypte, les Jacobites, un patriarche

(1) *Voy.* Exarques.
(2) *Voy.* Église grecque.
(3) *Voy.* Empire grec.
(4) *Voy.* Florence (concile de).
(5) *Voy.* Jérusalem (patriarcat de).

(1) *Voy.* Pallium.
(2) *Voy.* Métropolitain (pouvoir).
(3) *Voy.* Nestoriens, Eutychiens.
(4) *Voy.* Nestoriens.
(5) *Voy.* Jacobites.
(6) *Voy.* Arménie.
(7) *Voy.* Maronites.

d'Alexandrie (1), qui, à son tour, nomme schismatiquement un patriarche d'Abyssinie (2).

L'Église russe s'est séparée en 1447 du patriarche de Constantinople (3). Pierre le Grand (4) s'attribua les droits de patriarche, de même qu'en 1833 les droits patriarcaux de la Grèce furent dévolus au roi (5).

Les patriarcats d'Occident, sauf celui de Rome, sont habituellement appelés *patriarchæ minores*. Ce fut d'abord l'évêque d'*Aquilée* qui porta le titre de patriarche, qu'il s'attribua à l'occasion de la controverse des Trois Chapitres, dont il prit la défense (6); l'Église lui opposa comme patriarche orthodoxe l'évêque de *Grado* (7). Le patriarcat d'Aquilée, qui s'étendait sur le Frioul, fut aboli par Benoît XIV, et celui de Grado fut, en 1451, transféré à *Venise*. Outre cela l'évêque de *Bourges* porta, pendant un certain temps, le titre de patriarche, ainsi que le grand-aumônier du roi d'Espagne, *patriarche des Indes occidentales*, et enfin l'archevêque de *Lisbonne*.

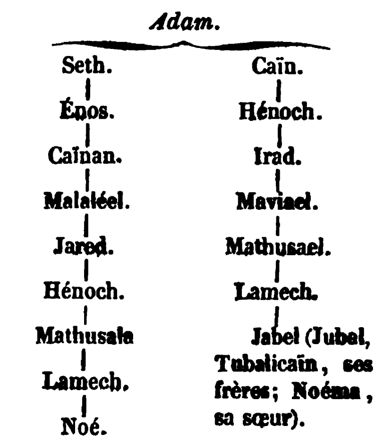
PHILLIPS.

PATRIARCHES (LES ANCIENS). En mangeant du fruit défendu l'homme avait rompu son alliance originelle avec Dieu et avait contracté avec la nature une alliance illégitime. Dieu s'était dès lors éloigné de l'homme. Les meilleurs d'entre les descendants d'Adam cherchèrent à se rapprocher de Dieu par des sacrifices et par d'autres signes d'adoration, et Dieu lui-même se rapprocha d'eux par sa révélation; mais les plus mauvais parmi la postérité d'Adam, persévérant dans l'éloignement de Dieu, s'attachèrent de plus en plus à la nature, dont ils firent les plus criminels abus, en dépravant leurs plus nobles facultés.

La saine direction du genre humain est représentée par les enfants de *Seth*, la mauvaise par les enfants de *Caïn*. Divisés moralement, ils se séparèrent aussi géographiquement dès l'origine, Caïn s'étant enfui dans le pays de Nod, נוד, c'est-à-dire le pays de l'exil, situé à l'est de l'Éden, d'après les données de l'Écriture.

L'Écriture mentionne huit générations des enfants de Seth, qui constituent les *patriarches du monde primitif*. En y comprenant Adam et Seth ils sont par conséquent au nombre de dix.

Le document sacré n'énumère que sept générations des enfants de Caïn. Voilà la série parallèle des deux générations.



Nous ne savons pas jusqu'où ces deux races se prolongent parallèlement, parce que l'âge des descendants de Caïn n'est pas indiqué. Hénoch correspond au Lamech caïnite dans la série, et tous deux paraissent en effet avoir terminé une période de l'histoire du monde primitif. L'Écriture, en

(1) *Voy.* COPTES.
(2) *Voy.* ABYSSINIE.
(3) *Voy.* RUSSES.
(4) *Voy.* PIERRE LE GRAND.
(5) *Voy.* ÉGLISE NÉO-GRECQUE.
(6) *Voy.* CHAPITRES (controverse des Trois).
(7) *Voy.* AQUILÉE.

rapportant, d'une part, que Lamech prit deux femmes, en citant textuellement les paroles que Lamech adresse à ces femmes au moment où il leur annonce qu'il a commis un meurtre, en racontant, d'un autre côté, « qu'Hénoch marchait avec Dieu, et qu'après avoir vécu sur la terre 365 ans il ne parut plus, parce que Dieu l'enleva, » semble marquer par ce double récit un point culminant de l'opposition du bien et du mal, et une lutte dans laquelle les bons succombèrent.

Le mal avait emporté la balance, et la masse des méchants avait attiré à elle et dans ses voies les enfants de Seth; la séparation qui avait existé entre les deux races cessa. « Les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent pour leurs femmes celles d'entre elles qui leur avaient plu (1). »

Hénoch fut enlevé pour ne pas voir la corruption qui était parvenue à son comble, et dont la contagion était telle que Lamech, son petit-fils, ne vit de remède aux maux de la terre que dans une intervention directe et extraordinaire de Dieu, intervention qu'il annonça prophétiquement en nommant son premier né Noë, נֹחַ, repos.

La mission des patriarches, à dater d'Énos, fut d'annoncer la parole de Dieu (2) à leurs contemporains et à la postérité; ils furent les dépositaires de la tradition divine, les hérauts et les prédicateurs de la foi.

Hénoch eut un caractère spécial parmi les patriarches (3), et sa mission devint l'objet de légendes nombreuses (4).

Ce n'est pas sans motif qu'en général l'Écriture, en mentionnant la naissance d'un premier-né, indique les années du père, disant, par exemple : « Seth vécut cent cinq ans et il engendra Énos... Jared vécut cent soixante-deux ans et il engendra Hénoch. » La naissance la plus prématurée eut lieu lorsque le père avait soixante-cinq ans, la plus tardive lorsque le père eut atteint cent quatre-vingt-sept ans. Ce grand âge précédant la naissance du premier-né indique bien la nature jeune, vigoureuse et fraîche du genre humain. Plus, dit Schubert, le développement d'une créature est dans sa pureté primitive, plus ses penchants sexuels sont tardifs, tout comme ils sont prématurés, prédominants et excessifs dans une nature imparfaite et peu développée. Le bambou, qui se rapproche de la nature des plantes les plus anciennes de ce globe, est, pendant la période la plus saine et la plus vigoureuse de sa vie, absolument stérile, ne portant ni fleur ni fruit. Ce n'est que lorsqu'il est près de se flétrir que l'appareil sexuel se développe, que la floraison éclate, et l'arbuste meurt après avoir porté des fleurs. Il en est de même des palmiers et de la plupart des arbustes liliacés. Ce fait est encore plus visible dans le règne animal. Parmi les animaux actuellement vivants, l'éléphant est évidemment celui qui se rapproche le plus du monde primitif. Il est précisément le plus chaste des animaux connus, tandis que dans les espèces animales les plus imparfaites l'instinct sexuel devient si puissant qu'il déborde en une sauvage fureur et engendre des guerres sanglantes.

Plus l'appétit sexuel était retardé dans le monde primitif, plus sa dépravation devint terrible, car le genre humain, dans sa jeunesse, avait une vigueur presque inépuisable, et on comprend qu'en s'alliant à des natures démoniaques la fureur sexuelle put attirer sur le genre humain la terrible sentence du déluge universel.

Nous pouvons d'ailleurs admettre

(1) *Gen.*, 6, 2.
(2) *Ibid.*, 4, 26. Cf. Noé.
(3) *Voy.* Hénoch.
(4) *Voir* Herbelot, s. v. *Edris*.

aussi chez les patriarches une vigilance toute spéciale sur cette force instinctive de la nature. Cette donnée est, dans tous les cas, en rapport intime avec l'âge extraordinaire qu'atteignirent les patriarches.

Nous avons dit ce qu'il y a de plus important, dans l'article Age (grand), des hommes du monde primitif. Nous n'ajouterons que les réflexions suivantes :

1. Les données bibliques portent réellement sur des années solaires, comme le prouve le récit du déluge, qui a le caractère d'un journal régulièrement tenu et ne nous laisse aucun doute sur le calcul de l'année. La connaissance de l'année solaire remonte jusqu'au commencement de l'histoire.

Il est de fait que dans la plus haute antiquité l'*année sidérale* avait trois cent soixante-cinq jours, six heures, douze minutes, trente-six secondes, ce qui ne diffère que de deux minutes de notre calcul.

2. La question d'un âge si avancé n'est pas du ressort de la physiologie moderne, puisque nous ne connaissons ni la force vitale de l'homme, ni la constitution physique de la terre dans la période du monde primitif. Dieu voulut rendre impossible à l'homme le renouvellement d'un abus aussi terrible de la nature et de son propre corps en transformant complétement toutes les relations physiques.

Notre vie actuelle, si courte, est une chose tout aussi anormale que cette longue vie des patriarches. La lenteur de notre développement spirituel est dans une disproportion frappante avec la brièveté de notre vie, si bien qu'il semble que nous sommes arrivés à cet égard aux dernières limites ; car, quand ils parviennent à la maturité de la vie intellectuelle (et ce n'est guère avant trente ans), une foule d'hommes sont déjà au déclin de leur vie physique.

3. Tous les peuples de l'antiquité parlent si unanimement de la vie presque millénaire des hommes de l'âge primitif que cette croyance doit nécessairement être fondée sur une tradition authentique. Les anciens s'occupèrent déjà de résoudre cette question. *Varro argumentari nixus est cur putarentur antiqui mille annos victitasse*, dit Lactance (1).

Cf. Haneberg, *Histoire de la Révélation*, trad. par I. Goschler, t. II, p. 34, Vaton, 1856 et les art. Noé, Hébreux.

Schegg.

PATRICE (S.), apôtre de l'Irlande. *Voyez* Irlande.

PATRICIENS. Les descendants des Pères conscrits ou des sénateurs élus sous les rois, dans Rome, demeurèrent les patrons des plébéiens. Au temps des empereurs, au quatrième et au cinquième siècle, le patriciat prit une autre forme : il devint une dignité que l'empereur accordait à des hommes de mérite, étrangers et indigènes. Constantin le Grand, dit-on, introduisit le premier cet usage, et l'empereur Zénon honora du patriciat le roi des Goths, Théodoric et Odoacre. Les patriciens avaient le pas sur le préfet du prétoire et les évêques ; ils marchaient de pair avec le patriarche, qui venait immédiatement après l'empereur.

Au douzième siècle la bourgeoisie romaine donna le nom de patriciens aux autorités qu'elle choisit elle-même. Eugène III, en 1145, fit la guerre aux Romains, chassa les patriciens et les remplaça par un collége de sénateurs ayant le préfet de la ville à leur tête.

Le patriciat germanique fut une imitation du patriciat romain.

On nommait patriciens, *homines nobiles*, gentilshommes, les nobles ayant droit de bourgeoisie dans les villes et revêtus en même temps des dignités municipales.

(1) *De Orig. error.*, II, 1, c. 12.

L'orgueil de ce patriciat noble suscita souvent de l'agitation et des désordres dans les vieilles villes de l'empire, à Augsbourg, Strasbourg, Wissembourg, etc., etc., et ces troubles eurent le plus souvent pour conséquence que les patriciens furent obligés de céder aux communes un certain nombre de places de sénateurs ou de conseillers, et d'autres fonctions administratives ou honorifiques restées jusqu'alors uniquement entre leurs mains.

Le patriciat perdit de sa considération et tomba lorsque les patriciens se mirent à contracter des mariages avec les bourgeois des communes.

Les patriciens, en tant que nobles, jouissaient de divers priviléges; leur sceau avait une valeur authentique, ils étaient feudataires comme les nobles terriens de l'empire et d'autres seigneurs, servaient à côté des nobles à cheval en qualité de *milites castrenses*, ils pouvaient, par des preuves de bravoure, acquérir la dignité de chevalier, assister aux tournois, fonder des établissements publics, devenir chanoines et dignitaires des chapitres nobles, entrer dans les ordres de chevalerie religieuse, remplir des fonctions nobles militaires et civiles, porter en qualité de nobles la chaîne d'or autour du cou; ils avaient droit au titre d'honorable, d'honnête, de discrète personne (*honestus*, *discretus*), et suspendaient comme les nobles l'écu de leurs défunts aux murailles des églises.

PATRIMOINE DE SAINT-PIERRE. *Voyez* ÉGLISE (*États de l'*).

PATRIPASSIENS. *Voyez* ANTITRINITAIRES.

PATRISTIQUE. *Voyez* PATROLOGIE.

PATROLOGIE. On la confond parfois avec la *patristique*, d'autres fois on l'en distingue.

Quand on l'en distingue, comme on le fait habituellement de nos jours, on entend par *Patristique* l'exposition systématique des matières tirées des SS. Pères, ayant rapport à la foi, à la morale et à la discipline ecclésiastiques, et par *Patrologie* la branche de la science théologique qui traite de tout ce qui a rapport à l'usage légitime qu'on peut faire des SS. Pères.

Elle se divise naturellement en deux parties, l'une générale, l'autre particulière; l'une comprenant ce qui se rapporte également à tous les Pères, l'autre ce qui ne regarde que certains Pères en particulier.

La partie générale, que quelques-uns préfèrent désigner sous le nom d'*Introduction à la Patrologie*, embrasse les objets suivants :

1° Elle définit ce qu'il faut entendre par un *saint Père;* elle indique les signes et les notes auxquels on reconnaît un Père de l'Église et le distingue des autres écrivains chrétiens ou ecclésiastiques, pour qu'on ne confonde pas un Tertullien, un Origène, etc., etc., avec un S. Athanase, un S. Basile.

L'Église a toujours très-nettement distingué les Pères de tous les autres écrivains; la patrologie doit en faire autant si elle veut être une doctrine vraiment ecclésiastique.

2° Elle démontre l'*autorité* des Pères reconnus comme tels; elle expose sur quels principes catholiques cette autorité est fondée, quelles sont ses limites, quel est son degré, suivant qu'on envisage un Père isolé ou l'ensemble des Pères, *consensus Patrum*. Elle se préoccupe principalement de sauvegarder le point de vue catholique d'après lequel on apprécie les Pères de l'Église comme tels (1), et non comme de simples témoins de ce que l'Église a enseigné dans tel ou tel temps, dans tel ou tel pays, ce qui est le point de vue protestant de la Formule de Concorde (2).

(1) *Voy.* ÉGLISE (Pères de l').
(2) *Formula Concordiæ*, pars I, *Epitome*,

Cette appréciation véritable des Pères ne peut se puiser avec sûreté que dans les conciles œcuméniques et dans les décisions de foi des Papes. L'autorité des Pères s'étend principalement sur la doctrine traditionnelle de la foi et des mœurs, et sur le sens des saintes Écritures qui s'y rapportent.

Le consentement unanime des Pères est à considérer comme la doctrine même de l'Église, et par conséquent comme la vérité infaillible. La patrologie envisage donc de près le rapport des SS. Pères avec l'Église et l'Écriture sainte.

3° Cette autorité ainsi établie n'appartient qu'aux œuvres qui dérivent certainement d'un Père, et non par conséquent aux œuvres d'une origine douteuse, encore moins aux œuvres apocryphes. Pour déterminer d'une manière certaine cette *authenticité*, elle établit et motive les *principes de la critique*, à laquelle la littérature patristique ouvre un champ si vaste.

4° Quand elle a ainsi donné les moyens de distinguer nettement ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas, elle établit quels sont les meilleurs moyens d'arriver à l'*intelligence* des œuvres authentiques des Pères, d'en surmonter les difficultés, d'en éclaircir les obscurités. Les difficultés résident soit dans la *matière* même, soit dans la *forme*, soit dans des *circonstances extérieures*.

La difficulté réside dans la matière elle-même quand les questions traitées par les SS. Pères, telles que la Trinité, l'Incarnation, le péché originel, la prédestination, les rapports de la grâce et de la liberté, appartiennent aux sujets les plus sublimes que l'esprit humain puisse concevoir et méditer.

La forme présente des difficultés, soit parce que les œuvres des Pères sont écrites dans des langues qui nous sont étrangères, soit parce qu'ils s'appuient souvent sur l'ancienne philosophie, soit parce que l'Écriture sainte y est souvent citée littéralement ou d'après son sens dans la version grecque des Septante, ou dans la version latine antérieure à S. Jérôme (*vetus Itala*), qui nous sont moins familières.

Enfin l'ignorance de certaines circonstances extérieures nous rend l'intelligence des œuvres des Pères plus difficile ou presque impossible. Telles sont les circonstances générales du temps, les faits particuliers de la vie, la connaissance des erreurs et des personnes dont il s'agit, dans des ouvrages de polémique, l'occasion, le temps, l'ordre dans lesquels ils ont été écrits, ce qui est surtout le cas pour les nombreuses lettres des Pères.

Pour venir à bout de toutes ces difficultés la patrologie appelle à son aide la connaissance approfondie de la théologie et des langues (latine, grecque, syriaque), celle des diverses traductions des œuvres des Pères, de leurs avantages et de leurs défauts; l'exacte et familière connaissance de l'Écriture sainte, de la philosophie, de la mythologie (pour comprendre les apologistes), de l'histoire profane, de l'histoire de l'Église en général, de la biographie de chaque Père, au point de vue de leurs écrits; enfin celle des meilleures éditions des Pères, qui suppléent, en quelque sorte, à tous les autres moyens auxiliaires, et par conséquent celle des principales collections des œuvres patrologiques, surtout des *Bibliothèques des Pères*.

5° Quand elle a ainsi indiqué la voie qui mène à la vraie intelligence des Pères, à la solution des difficultés que présente leur lecture, la patrologie conclut en indiquant le meilleur usage

n. 2. *Libri symbol. Eccles. Evang.*, éd. Hase, vol. II, Lipsiæ, 1827, p. 570-571.

qu'on en peut faire. Cet usage est officiel lorsque c'est toute l'Église ou son chef, le Pape, qui s'appuie sur les SS. Pères dans ses déclarations dogmatiques; il est privé lorsque c'est un simple particulier qui les cite. La patrologie nous fait comprendre comment un simple écrivain peut en faire le meilleur usage pour la dogmatique et la morale (y compris la pastorale et l'ascétique), pour l'interprétation des saintes Écritures (ici intervient la chaîne des Pères, *catena Patrum*), et comment il faut choisir ceux qui sont le plus appropriés aux besoins du lecteur, car il n'est pas donné à chacun de lire toutes les œuvres des Pères. La patrologie terminera ces généralités en donnant des indications sur les meilleures méthodes à suivre.

La *partie spéciale* traite de chaque Père en particulier. Elle se divise en différents chapitres, la littérature ecclésiastique ayant son caractère particulier suivant chaque époque, et les Pères ayant eu à remplir des missions diverses déterminées par le temps où ils vivaient, par les circonstances au milieu desquelles ils écrivaient. Ainsi :

1° Les Pères apostoliques et les apologètes du second siècle, qui avaient en même temps à combattre le gnosticisme, se distinguent des Pères du troisième siècle, dont la direction est surtout pratique. Les Pères de l'Église grecque et ceux de l'Occident du quatrième siècle forment un groupe particulier très-important, qui eut pour tâche de maintenir, de défendre et d'exposer avec intelligence et clarté la doctrine révélée et traditionnelle de la Trinité, contre les Ariens et les Macédoniens. Dans cette longue et vive lutte les Ariens en avaient souvent appelé à certains passages des saintes Écritures, qui formaient, avec leur dialectique subtile et aristotélicienne, les principaux appuis de leur hérésie. Il en résulta, pour l'Église catholique, la nécessité d'aviser à une exacte interprétation de l'Écriture, et c'est ainsi que se forma, vers la fin du quatrième siècle, un nouveau groupe de Pères de l'Église qui s'occupa spécialement et avec un grand succès de l'interprétation catholique de l'Écriture, tels que S. Éphrem, le représentant de l'Église syriaque; S. Chrysostome, le représentant de l'Église grecque; S. Jérôme, le représentant de l'Église latine. Lorsqu'au quatrième et au cinquième siècle les Donatistes et les Pélagiens attaquèrent la vérité, il s'éleva pour la défendre, dans l'Église, un homme si extraordinaire qu'à lui seul, par la vigueur de sa pensée et de sa parole, il triompha de ces deux hérésies; d'autres écrivains se groupèrent autour de l'illustre évêque d'Hippone. Bientôt après S. Augustin l'Église eut à combattre, pour l'unité de la personne en Jésus-Christ, contre Nestorius. Les athlètes de cette lutte, qui eurent à leur tête S. Cyrille d'Alexandrie, formèrent le groupe de Pères qui succéda à celui de S. Augustin.

Enfin, il fallut défendre les deux natures en Jésus-Christ, contre Eutychès et son parti, et ce fut surtout le grand Pape Léon Ier qui soutint et gagna cette cause, quoique la lutte se prolongea après ce Pape, et que les Eutychiens ou les monophysites s'efforcèrent de faire prévaloir leur erreur jusqu'au Pape Grégoire Ier, et suscitèrent par là même de nombreux et habiles défenseurs du dogme catholique.

Mais, de même que les luttes soutenues depuis lors dans le sein de l'Église jusqu'au moyen âge ne furent que les derniers échos des anciennes hérésies, de même le petit nombre de Pères qui parurent dans les derniers temps n'eurent pour ainsi dire qu'à reprendre les arguments des anciens Pères et à les mettre à la portée des esprits déchus de leur époque.

2° Cette classification des Pères établie, la patrologie décrit, avec tous les détails qu'exige l'intelligence de leurs ouvrages, la vie de chaque Père, tirée, autant que possible, de ses écrits ou des récits de ses contemporains.

3° Elle énumère avec ordre et méthode leurs œuvres authentiques, indique l'époque de leur apparition, l'occasion qui les fit naître, le but des auteurs, le cercle de lecteurs auxquels ils s'adressaient; elle donne une esquisse rapide de leur contenu, elle parle subsidiairement des œuvres douteuses ou interpolées. Quand, de temps à autre, il se rencontre des difficultés particulières par rapport à l'authenticité d'un écrit ou au sens d'un passage, elle indique la solution et fait connaître les ouvrages qui traitent plus spécialement de ces difficultés. En général une patrologie, traitée scientifiquement, doit donner une liste complète de la bibliographie qui se rapporte à chaque Père, en tant qu'elle a une véritable importance, tout comme elle doit caractériser chaque Père, afin que le lecteur acquière l'idée la plus nette et la plus complète de l'auteur qu'on lui fait connaître. Sous ce rapport il est bon d'extraire des ouvrages de chacun des Pères des preuves de la catholicité de leur doctrine, sur les points les plus importants du dogme et de la morale. Enfin il faut, pour tous les Pères, citer les éditions de leurs œuvres, surtout celles de leurs œuvres complètes, outre les éditions les plus remarquables des œuvres isolées, s'il en existe.

L'histoire de la patrologie n'est pas longue; car, quoique les Pères de l'Église aient toujours été en grand honneur dans l'Église, et qu'en tout temps il ait paru des livres fort utiles pour l'étude de la patrologie générale ou spéciale, la patrologie n'apparaît, comme branche spéciale de la théologie, que depuis le siècle dernier.

Quant à la partie générale, on trouvait autrefois des notices assez utiles, surtout sur l'autorité et l'usage des Pères, *de auctoritate et usu Patrum*, dans les *Loci theologici* (1) ou dans la dogmatique générale. La meilleure préparation se trouvait dans l'ouvrage, originairement écrit en français, qui parut plus tard en latin, de Natalis Bonaventure d'Argonne, Chartreux de Gaillon, sous ce titre : *de Optima Methodo legendorum Ecclesiæ Patrum*, Paris, 1688, 1697; en français, Turin, 1742; Augsbourg, 1756, en latin.

Pour la partie spéciale on peut se servir, comme de travaux préparatoires, des ouvrages anciens et modernes sur l'histoire de la littérature chrétienne, dont les anciens, depuis S. Jérôme jusqu'à Bellarmin, Labbe et Aubert Miræus, portaient habituellement le titre suivant: *de Viris illustribus* ou *de Scriptoribus ecclesiasticis*, et ne renferment que quelques données générales sur la vie des écrivains, l'énumération de leurs ouvrages, accompagnée de temps à autre d'une ou de deux remarques, mais sans distinguer en aucune façon les Pères des autres écrivains ecclésiastiques.

Les travaux préparatoires les plus remarquables parmi les modernes, outre les excellentes préfaces et les avertissements des Bénédictins de Saint-Maur, *Præfationes*, *Monita*, qui précèdent leurs magnifiques éditions des Pères, sont les deux grands ouvrages, si importants pour l'histoire littéraire, de Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693-1715, 19 vol. in-4°, et de D. Ceillier, *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-63, en 23 vol. in-4°, avec deux volumes de table.

Ces deux ouvrages vont jusqu'au dix-

(1) *Voy.* Lieux théologiques.

septième siècle et embrassent, outre les Pères, tous les auteurs chrétiens, dont ils parlent très en détail. On peut aussi consulter avec avantage : *Possevini Apparatus ad positivam theologiam*, Bambergæ, 1755; *Lib. IV de SS. Ecclesiæ Patribus*.

Dans la seconde moitié du dernier siècle parurent les premières patrologies proprement dites, d'ailleurs encore fort défectueuses. La partie générale était fort chargée, sans que cette lourde érudition pût être mise facilement à profit. La partie spéciale se bornait à de maigres notices; la vie des plus grands hommes était résumée en quelques lignes; les ouvrages des auteurs étaient simplement énumérés; il y avait quelques indications sur les éditions, et non toujours sur les meilleures. Tout cela ne suffisait pas pour réveiller dans les lecteurs le goût des Pères et ne pouvait servir d'introduction à l'étude de leurs écrits. Tels étaient les patrologies du professeur Wilhelm, de Fribourg, 1775; de P. Boniface Schleichert, professeur à Prague, 1777, avec un supplément de Schwarzl, intitulé *Elenchus SS. Patrum*, *a C. Melanio*, Œniponte, 1780, in-4°; celles de Tobenz, prof. à Vienne, 1779, et du Carme Macarius a S. Elia, prof. à Gratz, 1781. La patrologie d'Étienne Wiest, prof. à Ingolstadt, 1795, avait plus de valeur; elle inaugurait surtout une direction pratique très-utile pour la partie générale, et donnait de très-bonnes, quoique trop courtes indications sur les Pères.

La publication la plus importante qui ait paru dans le premier tiers du dix-neuvième siècle est celle de Lang : *Patrologia quam in regia scientiarum universitate Hungarica Pestiensi edidit J.-A. Lang*, Budæ, 1809. Elle s'étend fort au long sur les matières de la partie générale et renferme des détails peu pratiques ou sans importance, par exemple sur les manuscrits des ouvrages des Pères. Dans la partie spéciale chaque Père est assez bien traité, quoiqu'il en manque beaucoup, tels que S. Méthode, S. Denys d'Alexandrie, S. Hilaire, S. Éphrem le Syriaque, S. Isidore de Péluse.

Les autres travaux patrologiques appartenant à cette période sont de fort peu de valeur; tels sont ceux de Winter, Munich, 1814, qui n'est pas fidèle au principe catholique et par conséquent n'a avec intention cité que les Pères des deux premiers siècles; — de Rueff, Sulzbach, 1828, qui donne simplement quelques notices ramassées à la hâte, souvent peu authentiques, sur quelques Pères, quelques écrivains ecclésiastiques et quelques-uns de leurs ouvrages, mis les uns au bout des autres sans ordre et sans plan; — enfin de Kaufmann, Lucerne, 1832, qui ne consacre que huit pages à la partie spéciale de la patrologie.

La *Bibliographie des Pères et des Docteurs de l'Église jusqu'au treizième siècle*, de Goldwitzer, Landshut, 1828; sa *Patrologie et* sa *Patristique réunies*, Nurenberg, 1834, méritent à peine d'être citées ici, la première n'étant qu'une nomenclature des auteurs, de leurs ouvrages et des éditions; la seconde étant plutôt une patristique qu'une patrologie.

Nous devons encore mentionner, à certains égards, A.-B. Caillau, *Introductio ad SS. Patrum lectionem*, Mediolani, 1830, qui caractérise d'abord chaque Père et chaque écrivain ecclésiastique d'après leur vie et leurs écrits (ceux-ci ne sont qu'énumérés, et pas toujours complétement); puis, en place de la partie générale, qui manque, ajoute une introduction explicite sur l'éloquence sacrée tirée des SS. Pères, avec de bons exemples à l'appui.

Depuis ont paru deux ouvrages très-

analogues, d'après leur plan, celui de Locherer, *Traité élémentaire de Patrologie*, Mayence, 1837, et celui d'Annegarn, *Manuel de Patrologie*, Münster, 1839, très-peu étendus tous deux, et ayant encore ce trait de ressemblance que, pour éviter le défaut des auteurs précédents, trop prolixes en ce qui concerne la partie générale, ils sont tous deux trop abrégés. Le livre de Locherer est plus solide que celui d'Annegarn quant à la manière dont il traite des Pères et des écrivains ecclésiastiques en particulier. Il profite des travaux antérieurs, des bonnes éditions; il résume habilement les matériaux que lui fournissent les recherches du protestant Cas. Oudin; mais il trahit çà et là un esprit hostile à certaines doctrines et à certaines institutions de l'Église, et ne sait pas, en somme, estimer à leur juste valeur les Pères de l'Église. Le *Manuel* d'Annegarn porte des traces de négligence pour le fond et la forme, comme on peut s'en convaincre en lisant ce qu'il dit de S. Athanase (1), de S. Éphrem le Syriaque (2) et de S. Basile (3). Il ne fait qu'énumérer les ouvrages des Pères, souvent d'une manière inexacte, incomplète. Il n'est pas question des éditions de leurs œuvres.

Mais un travail autrement solide et important est la *Patrologie* de Möhler, publiée par Reithmayer, Ratisbonne, 1840. Tirée des sources mêmes, cette patrologie se distingue par la netteté des vues, l'abondance des matières, la pureté de la doctrine, la rigueur scientifique de la forme. Il est à regretter qu'elle n'embrasse que les trois premiers siècles, qu'elle ne traite presque pas de la partie générale de la patrologie, de sorte que, d'après le plan général de l'ouvrage, c'est plutôt une histoire de la littérature chrétienne qu'une patrologie.

Le dernier ouvrage de ce genre publié en Allemagne est la patrologie de Permanéder, professeur de théologie à Munich, *J.-M. Permanederi Bibliotheca patristica*, Landishuti, 1841-44. Ce travail, aussi solide que savant, ne renferme que la partie générale et les trois premiers siècles de la partie spéciale. L'auteur a mis à profit le travail de Lumper, *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum, aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum sæculorum*, Augustæ Vindelic., 1783-99, 13 vol. in-8°. L'ouvrage de Permanéder semble devoir rester inachevé.

Plus récemment l'auteur de cet article a fait paraître : *Institutiones Patrologiæ quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Jos. Fessler*, Œniponte, 1850-51, en 2 vol. FESSLER.

PATRON. Les saints ne forment dans le ciel, avec les fidèles sur la terre, qu'une seule Église, d'où il résulte que les esprits célestes peuvent intervenir en faveur des habitants de la terre et que les mérites des uns peuvent s'appliquer aux besoins des autres. Mais à côté de cette vérité générale il naît encore, du sentiment irrécusable de l'union des âmes qui vivent en ce monde et de celles qui sont parvenues au delà, et de faits historiques non moins authentiques, la conviction profonde que certaines âmes bienheureuses sont en rapport plus intime avec tel pays, telle localité, tel institut, tel individu, et doivent par là même être l'objet d'un culte particulier, d'une vénération et d'une confiance spéciales. De là l'idée du patron protecteur, profondément identifiée avec l'esprit même du Christianisme.

(1) P. 70-72.
(2) P. 73-77.
(3) P. 82-83.

Dieu s'est fait véritablement homme, et toute la Rédemption consiste dans la continuation de l'Incarnation par la grâce. Chaque âme rachetée devient un nouveau membre du corps de Jésus-Christ, et c'est ce que voulait dire l'Apôtre par ces paroles : « Nous sommes les membres de son corps, la chair de sa chair, les os de ses os. » Mais le rapport qui doit exister entre les membres d'un corps en santé n'est pas absolument le même pour tous les membres ; il est plus ou moins immédiat ou médiat, direct ou indirect.

Ce qui a lieu pour chaque corps vivant se reproduit dans le corps mystique du Christ, si les paroles de l'Apôtre ont du sens (1).

Pénétré de cette grande idée, S. Cyprien (2) forma avec le Pape S. Corneille une alliance en vertu de laquelle ils se promirent de conserver au delà de cette vie l'amitié qui les unissait ici-bas, ajoutant que celui qui passerait le premier dans l'autre monde ne cesserait pas de prier pour les frères qu'il laisserait après lui sur la terre.

Qu'on lise les passages que nous citons au bas de la page (3), et l'on verra que les Pères exposent théoriquement et d'une manière pratique, plus fortement encore que S. Cyprien, la doctrine de l'intervention spéciale des saints.

Entrant dans le détail, nous distinguons d'abord les *patrons d'un royaume, d'une province.*

Le paganisme démontre déjà combien l'idée qui sert de base à cette doctrine est profondément ancrée dans la conscience du genre humain. La doctrine païenne des génies et des héros est d'une analogie incontestable avec l'invocation et le culte des saints. Les grands hommes, qui s'étaient distingués par leurs vertus et leurs exploits parmi leurs contemporains et leurs compatriotes, étaient placés au nombre des dieux ; on leur élevait des temples, on les honorait d'un culte solennel ; en les invoquant on pensait obtenir leur bienveillance, leur concours, surtout dans les moments les plus critiques de la vie (1). Nous trouvons cette doctrine professée en Chine par Confucius comme une vérité fondamentale de sa religion ; elle est inscrite à toutes les pages de l'Ancien Testament, quoique d'une manière incomplète, parce que l'Ancien Testament lui-même est imparfait.

Lorsque les grands hommes d'Israël voulaient en quelque sorte forcer la main de Dieu et le contraindre à les écouter et à les secourir dans leurs besoins, ils lui demandaient de se rappeler leurs pères. On voit dans Jérémie (2) combien la prière de Moïse et de Samuel devait être puissante en faveur du peuple de la promesse. On lit au livre des Machabées (3) que Judas reconnut dans une vision le grand-prêtre Onias priant pour le peuple, et, dans une autre vision, un homme, qu'Onias lui apprit être le prophète Jérémie, qui pria ardemment pour Israël, ὁ φιλάδελφος, ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως.

Non-seulement l'influence des saints se perpétue parmi les peuples par l'effet des divines vertus qu'ils ont manifestées durant leur pèlerinage terrestre, et qui ont contribué à fonder, à étendre et à

(1) *Rom.*, 12, 4, 5. I *Cor.*, 12, 12-36. *Eph.*, 4, 25; 5, 30.

(2) Epist. 57. Cf. *de Pap. cler.*

(3) Basil. hom. 20 in 40. *Mart.*, et hom. 26, *de Mart. Mamant.* — Greg. Naz., *Orat. in S. Cyprian.*, *Orat. funebr. in Athan.*, *Orat. funebr. in laud. Bas. M.* — Ambros., *lib. de Vid.*, c. 9, Orat. 2 *in Mort. fratr. de fid. resurr.* — Chrys., hom. 66 *ad Pop. Antioch.*; hom. 5 *in Matth.*, n. 3, 5. — Hier., *Epitaph.* l. Paul. vid. *ad Eustoch.*, 9, 27, etc.

(1) Plutarch., *Vit. Them.*, c. 15. Livius, VIII, 10.

(2) 15, 1, 2.

(3) II *Mach.*, 15, 12-14.

confirmer le règne de Dieu dans le cœur des hommes; non-seulement les saints sont les modèles permanents de la vie chrétienne parmi les peuples, les modèles vivants dans lesquels le Christ se révèle visiblement à tous les yeux et par lesquels se réalisent les vertus que le Christ seul a rendues possibles; mais ils continuent à agir en faveur des contrées auxquelles ils ont appartenu d'une manière toute spéciale et qui répond aux besoins particuliers des fidèles qui les invoquent. Plus ils ont pratiqué la charité (1) durant leur vie, plus après leur mort ils sont attachés au peuple au milieu duquel ils ont vécu, plus ils s'intéressent à ses efforts, à ses luttes, à ses destinées.

Il est inconciliable avec l'idée de Dieu et de sa providence, inconciliable avec le but de ce monde, qu'un S. Boniface, qu'un S. Patrice vivent au delà de cette sphère dans un état où ils ne s'inquiètent plus de la semence qu'ils ont répandue autrefois sur la terre avec un si parfait dévouement. Léon I[er] dit : *Nos* SPECIALIUM *patronorum orationibus adjuvamur*. Nicétius de Trèves énumère, dans une lettre à la reine Clotowinde, plusieurs saints dont les fêtes ne sont célébrées que dans certaines contrées, tels que S. Martin, S. Germain, S. Hilaire, S. Loup, S. Rémy, S. Médard.

Il semble que le seul sentiment du but qu'il faut atteindre, de la reconnaissance qu'on doit éprouver, suffirait pour expliquer pourquoi tels peuples honorent et invoquent spécialement tel ou tel saint, qui a vécu au milieu d'eux, parmi leurs ancêtres, qui a trouvé sa sépulture sur leur sol et glorifié à leurs yeux le Seigneur par ses vertus et ses exemples.

C'est sur ce fondement que repose le culte qu'on rend à S. Jean Népomucène et à S. Wenceslas en Bohême, à S. Boniface en Allemagne, à S. Louis en France, à S. Patrice et à S. Malachie en Irlande, à S. Ambroise et à S. Charles Borromée en Italie, à S. Stanislas Kotska en Pologne, à S. Étienne en Hongrie; qu'on les invoque et les honore comme les patrons protecteurs de ces royaumes. Les peuples chrétiens sont intimement convaincus que les saints qui ont vécu sur la terre parmi eux, avec eux, pour eux, portent un vif intérêt aux affaires de leurs anciens compatriotes et les recommandent spécialement au cœur de Dieu.

Les résultats, la réalité répondent-ils à cette conviction? Qu'on consulte à ce sujet, entre autres historiens, Guillaume de Tyr (1), lib. VIII, Paul. Med., *Vita S. Ambros.*, n° 48, et les Bollandistes en mille endroits.

Les contrées particulières ont aussi leurs célestes protecteurs; ce sont les *Patrons des villes et des diocèses*, dont parle déjà S. Chrysostome.

Dès la plus haute antiquité l'Église choisit pour patrons spéciaux de certaines contrées les saints qui y avaient exercé une influence particulière; ainsi S. Polycarpe à Smyrne, S. Ignace à Antioche, en général les martyrs dans leur patrie (2). De là le respect avec lequel on recueillait les reliques des martyrs; de là les translations solennelles de leurs restes dans les lieux qu'ils avaient glorifiés par leurs héroïques sacrifices; de là la coutume de bâtir des autels, des oratoires, des basiliques sur le lieu où reposaient leurs dépouilles et de les honorer par des vigiles, des hymnes et des fêtes. L'histoire de l'Église nous apprend que c'est dans les lieux où les saints vécurent, où ils moururent, qu'ils sanctifièrent par des miracles, que toujours prirent naissance les fêtes cé-

(1) I Cor., 13, 8.

(1) *Hist. des Croisades.*
(2) Eusèbe, *Hist.*, III, 5.

lébrées en leur mémoire, et que ces fêtes locales devinrent successivement et comme d'elles-mêmes des fêtes générales, nationales, universelles ou catholiques.

De même certains instituts particuliers, certains ordres religieux ont pris pour protecteurs, pour patrons, leurs fondateurs ou d'autres héros sortis de leur sein.

Enfin, si l'Église est une société morale et si la sanctification de ses membres, la consécration de tous leurs actes est son but, on comprend aussi que les divers corps d'états aient leurs patrons. Qu'est-ce que ces patrons, sinon le Christ, révélé dans ses plus fidèles imitateurs et manifesté de mille manières, suivant la diversité des facultés, des tendances, de l'activité des hommes, de sorte que ce n'est jamais que son image qui se renouvelle et se reproduit sous une face plus intéressante pour certaines classes particulières ? Les patrons sont pour les membres des états, des corporations, un livre de morale, non pas abstrait, mais vivant, rapproché d'eux et mis à leur portée; ils sont des médiateurs, non pas vagues et imaginaires, mais réels, mais positifs, si bien qu'il n'est pas une vocation, pas un état, pas un art, pas un métier qui, innocent d'ailleurs, n'ait son médiateur, son intercesseur, son idéal, son patron.

Quant aux patrons des individus, *voyez* l'article Nom de baptême.

On peut, à la rigueur, soutenir qu'il y a eu certains abus dans le culte des saints, dans l'invocation des patrons, mais jamais dans un sens aussi large que le prétendent les adversaires de tous les usages catholiques.

Ainsi, quand certains fidèles voient dans tel ou tel saint le patron spécial qu'ils aiment à invoquer pour tel ou tel besoin, dans tel autre le patron de telle autre nécessité; quand, par exemple, en cas d'inondation, ils invoquent S. Jean Népomucène, S. Florian en cas d'incendie, S. Sébastien dans des épidémies contagieuses, il doit nécessairement y avoir eu des faits particuliers qui justifient cette confiance, et rien n'est plus naturel et plus légitime que cette invocation. Mais il ne faut pas que cette coutume dégénère, qu'elle devienne exclusive, et il est bien entendu qu'il faut maintenir fermement la doctrine de l'Église d'après laquelle les saints ne sont ni des médiateurs immédiats, ni des médiateurs exclusivement intéressés aux choses de la terre.

Cf. Église (*patron de l'*); Patronage; Auxiliateur. Krauss.

Patron, *patronus*, désigne, dans le sens canonique, celui qui a complétement fondé ou doté une église, *patronus ecclesiæ*, et qu'on honore en mémoire de son bienfait, ou celui qui a créé un bénéfice ecclésiastique, *patronus beneficii*, et a obtenu par là le droit de nommer au bénéfice s'il vient à vaquer.

Le nom de *patron* ne se présente, il est vrai, qu'au neuvième siècle, quoique l'existence du droit patronal remonte au moins au troisième siècle. Antérieurement on trouve souvent à la place de patron *senior* (1), ou *senior sæcularis* (2). Les deux expressions prouvent que le droit en question naquit des coutumes de la féodalité. Les décrétales se servent des mots *advocatus* et *patronus* (3). Quoique le titre d'*avocat*, d'*avoué*, se distingue essentiellement de celui de patron en ce que celui-là n'a pas le droit de présentation (4), il a cependant été l'occasion d'où sont nés maints patronages sur des églises paroissiales (5).

(1) *Capit. Aquisgran.*, a. 817, c. 10.
(2) Hincmar, *Opp.*, t. I, p. 715.
(3) C. 6, 7, 24, 25, X, *de Jure patron.*, III, 38.
(4) *Voy.* Avocat, Avoué.
(5) Cf. Lud. Bœhmer, *de Advocatia eccles. cum jure patron. nexu*, *Opusc.*, p. 184 sq.

PATRONAGE (DROIT DE), *jus patronatus*. C'est l'ensemble des droits qu'une personne physique ou morale a acquis par la fondation d'une église ou d'un bénéfice ecclésiastique.

Le plus important de ces droits consiste à proposer à l'évêque l'ecclésiastique destiné à cette église ou à ce bénéfice (1).

En outre le patronage complet comprend la surveillance de l'administration des biens d'une église fondée, en cas de nécessité le droit aux aliments et à certains honneurs, droit fort limité par la législation moderne, entièrement aboli même dans certains pays.

Nous allons jeter un coup d'œil rapide sur l'histoire du droit de patronage en général et du droit de patronage des souverains en particulier, et exposer sommairement les principes relatifs aux diverses manières d'acquérir ce droit, la nature de ce droit en lui-même et la manière dont il se perd.

I. *Histoire du droit de patronage.*

1. En général l'Église s'est toujours montrée reconnaissante envers ceux qui ont bâti une église, fondé un bénéfice, ou qui ont bien mérité d'elle par quelque autre service. Dans sa gratitude elle leur a toujours accordé certaines distinctions, et notamment elle a fait mémoire de leur nom au saint sacrifice de la messe (2). Mais le premier exemple du droit accordé au fondateur d'une église d'en nommer le curé se trouve, au cinquième siècle, dans les Gaules; toutefois ce droit n'y fut d'abord accordé qu'à l'évêque qui avait fondé une église dans un diocèse étranger (3). Les laïques ne jouissaient pas de ce privilége; l'évêque compétent conservait le pouvoir absolu d'instituer les ecclésiastiques que bon lui semblait dans les églises nouvellement fondées (1). On n'admit, du moins en Orient, les fondateurs laïques des églises bâties ou dotées par eux qu'à l'administration des biens de ces églises (2), jusqu'au moment où la législation de Justinien proclama, d'une manière générale, que le fondateur d'une église aurait le droit de présenter à l'évêque l'ecclésiastique destiné à la diriger (3).

Vers la même époque (vers le milieu du sixième siècle), ou bientôt après, le droit de présentation fut également accordé aux patrons laïques en Occident (4), en même temps que tout droit de propriété sur l'église et ses biens leur était formellement refusé (5). De plus, ce droit de patronage, *cum jure præsentandi*, ne fut, dans le commencement, qu'un droit personnel du fondateur (6), et celui d'administrer les biens de l'église patronale fut seul transmissible (7). La transmissibilité, l'hérédité du droit complet de patronage se constitua d'abord dans l'empire frank, notamment par deux causes particulières. Ce fut d'abord à l'occasion des oratoires privés que des propriétaires établirent dans leurs domaines et dont ils disposèrent comme de leur propriété (8). De là résulta, pour les propriétaires, le droit d'instituer l'ecclésiastique chargé de l'oratoire, sauf l'approbation de l'évêque, droit que les capitulaires franks confirmèrent expressément (9). Ils léguèrent en même temps

(1) *Voy.* PRÉSENTATION (droit de).

(2) S. Chrysost., *Homil. in Act. Apost.*, h. 18.

(3) *Conc. Araus.*, a. 441, c. 10, in c. 1, c. XVI, quæst. 7.

(1) C. 26, c. XVI, quæst. 7.

(2) L. 15 cod. *De SS. Eccles.*, I, 2.

(3) Nov. LVII, c. 2. Nov. CXXIII, c. 18.

(4) C. 31, c. XVI, quæst. 1; c. 4, c. VIII, quæst. 2.

(5) C. 26, 27, c. XVI, quæst. 7.

(6) *Conc. Tolet.*, IX, a. 655, c. 2.

(7) C. 31, c. XVI, quæst. 7.

(8) Carol. M., *Capit.*, a. 794, c. 54; c. 1, 2, X, *de Jure patron.*, III, 38.

(9) Carol. M., *Capit.*, a. 802, c. 13. *Conc.*

ce droit, avec la propriété de leurs biens, à leurs héritiers. Lorsque ces oratoires et ces chapelles seigneuriales furent transformés en églises paroissiales la situation du patron demeura la même au fond, celui-ci étant, d'après la constitution du système féodal, autorisé à inféoder le curé.

La seconde occasion qui amena la transmission du droit de patronage fut la nécessité où se trouvèrent des princes, et même des évêques, de donner souvent des églises en fiefs à des laïques (1), qui considérèrent ces églises comme leurs propriétés, s'en attribuèrent arbitrairement les revenus, et souvent ne se contentèrent plus du droit de présenter les ecclésiastiques à l'évêque pour en recevoir l'institution canonique, mais les nommèrent et les installèrent eux-mêmes, sans autre forme de procès, dans leurs fonctions (2).

Lorsqu'enfin, au onzième siècle, l'Église commença à se défendre contre l'investiture des évêques et des abbés par les souverains temporels (3), elle se mit en même temps à lutter contre cette extension illégitime du droit de patronage sur la nomination des moindres bénéfices (4), et ramena ce droit à l'antique usage de la simple présentation, envisagée, non comme un droit, mais comme une faveur (5).

Plus tard, très-avant dans le moyen âge, des chapitres, des abbayes, des couvents érigèrent des églises sur leur propre terrain, et acquirent par là le patronage de ces églises; d'autres fois encore des donations et des legs ou d'autres actes légaux transmirent le droit de patronage à des établissements et à des corporations religieuses, ou encore l'incorporation de certaines paroisses mit le chapitre ou le couvent en possession du droit de patronage sur les églises qui leur étaient incorporées (1); souvent même, en vertu d'indults spéciaux, ou sous certaines réserves, on leur donna le droit de nomination (2).

2. *Du droit de patronage des souverains en particulier.* Ce droit demeura, au fond, en tout temps, le même; mais, à dater des temps modernes, le patronage du souverain s'est étendu d'une manière démesurée, par des empiétements du droit de souveraineté (3) en flagrante contradiction avec le droit canon.

Les anciens princes de l'empire germanique étaient parvenus à posséder de nombreux patronages en vertu de fondations, de donations d'églises et de bénéfices, en vertu de l'inféodation des biens ecclésiastiques, par des indults du Saint-Siége, en qualité d'avocats des églises et par toutes sortes d'autres titres de droit. Ainsi, notamment, pour n'en citer qu'un exemple, la maison de Bavière avait acquis le droit de présenter, non-seulement à tous les titres de prévôts et de doyens des chapitres de Bavière, mais, d'après une coutume confirmée en 1563 par le Saint-Siége, à tous les bénéfices vacants durant les mois pontificaux (4).

Jusque-là les souverains étaient dans leur droit; mais avec l'extension extravagante des droits du souverain sur les affaires ecclésiastiques, telle que l'amenèrent les temps modernes, on en arriva à l'opinion erronée que ces patronages n'avaient pas été acquis et transmis par des titres de droits spé-

Mog., I, a. 813, c. 29. *Conc. Cabil.*, a. 813, c. 42.

(1) Carol. M., *Capit.*, I, a. 813, c. 1.

(2) Carol, M., *Edict. ad comites*, a. 800, *in pr.; ejusd.* c. 1, a. 813, c. 2. Ludov. Pius, *Cap.*, a. 816, c. 19.

(3) *Voy.* INVESTITURE (controverse de l').

(4) C. 4, 23, X, *de Jur. patron.*, III, 38.

(5) *Conc. Later.*, III, a. 1179, c. 17, in c. 3, X, eod. III, 38.

(1) C. 1, X, *de Capell. monach.*, III, 37.

(2) C. 18, X, *de Praescr.*, II, 26.

(3) *Voy.* JURA CIRCA SACRA.

(4) *Voy.* MOIS PONTIFICAUX.

ciaux, mais étaient des droits inhérents à la souveraineté même des princes. Ce patronage fut encore notablement augmenté par l'abolition de beaucoup d'évêchés et de couvents, d'abord en Autriche, où les dignités ecclésiastiques, les cures et les bénéfices appartenant antérieurement au droit de patronage de ces corporations furent soumis à la collation du prince, les évêques étant restreints au simple droit de proposition (1); puis, dans le reste de l'Allemagne, par la sécularisation opérée au commencement de ce siècle, et à la suite de laquelle les souverains s'attribuèrent, sans autre forme de procès, les droits de patronage des chapitres, abbayes, couvents sécularisés, voire même les droits de collation des évêques. Pour colorer ces excès, qu'on prétendit légalement confirmés par le recès de la députation de l'empire de 1803, § 36, on imagina la théorie d'un soi-disant droit de patronage général appartenant au souverain (2), théorie dont l'inanité fut parfaitement démontrée (3) et qui fut absolument rejetée par le Saint-Siége (4). On ne voulut pas voir que ces patronages, ceux mêmes qui avaient été dans l'origine des patronages laïques, ayant été acquis par les chapitres et les couvents, avaient pris par là même la nature et le caractère légal d'un patronage ecclésiastique; que ces patronages étaient attachés à la personne morale des corporations, aux chapitres et aux couvents en question, et non à leurs biens, et qu'ainsi

(1) *Voir* Barth-Barthenheim, *Aff. eclésia t. d'Autriche*, p. 48.

(2) Par exemple Gregel, *sur le Droit de patronage des souverains*, Wurzbourg et Bamberg, 1805.

(3) Eugène Montag, *Dissertations sur l'ancien et le nouveau droit de patronage des souverains*, Bamberg, 1810.

(4) *Esposizione dei sentimenti di Sua Santità*, etc., dans Münch, *Coll. des Concordats*, t. II, p. 403.

le souverain pouvait, *jure domini*, succéder à la possession du sol, des capitaux, des rentes, des droits d'usufruit, etc., en général à tous les droits sur les biens capables d'être évalués à prix d'argent, mais jamais aux droits spirituels des corporations abolies.

Ces chapitres, abbayes et couvents une fois abolis, leur droit de présentation retournait au collateur ordinaire, c'est-à-dire à l'évêque diocésain (1). Abstraction faite de ce principe de droit canon irrécusable en lui-même, il est évident que, si toute la question ne pouvait être résolue par un principe général en faveur des évêques, elle pouvait encore moins l'être en faveur des souverains, et qu'il fallait exactement distinguer les divers titres de droit sur lesquels reposaient ces patronages. Mais ce qui était une prétention tout à fait insoutenable, c'était d'affirmer que les anciens princes-évêques, ou du moins la plupart d'entre eux, avaient possédé le droit de collation qu'ils avaient autrefois exercé en qualité de souverains, puisque, dans tous les cas, le droit de collation leur appartenait par une présomption fondée sur les principes du droit canon, tandis qu'il fallait strictement démontrer l'existence des cas exceptionnels. Il était incontestable que les princes avaient, sous bien des rapports, violé le droit de l'Église en s'emparant, sans autre forme de procès et d'une manière générale, de ces patronages. Aussi chercha-t-on plus tard à compenser en partie l'injustice commise par des conventions amiables ou des concessions volontaires. Ainsi, en Bavière, le concordat de 1817 régla la situation en reconnaissant solennellement au roi, non-seulement les patronages qu'on put démontrer provenir de ses ancêtres, les ducs et électeurs de Bavière, par quelque titre de droit

(1) Walter, *Traité élém. de Droit ecclés.*, 10e éd., § 285, obs. I, p. 406.

canonique que ce fût, mais encore tous ceux qui avaient été exercés par les corporations religieuses abolies, en même temps qu'il reconnut aux évêques tous les droits de libre collation exercés par leurs prédécesseurs (1).

La plupart des autres gouvernements de la Confédération germanique renoncèrent, du moins en pratique, insensiblement, à ce principe absolument inadmissible d'un patronage basé exclusivement sur le droit territorial ou sur le droit de souveraineté, et concédèrent aux évêques une certaine participation à la collation des bénéfices.

En Prusse, au moins pour le diocèse de Breslau, les bénefices se confèrent alternativement suivant les mois par l'évêque et le souverain (2).

La même alternative des mois avait déjà été introduite, en 1804, par une convention entre le prince-évêque de Fulde et le gouvernement de l'époque, et plus tard non-seulement elle fut confirmée par l'électeur de Hesse, mais il abandonna aux évêques de Fulde, le chapitre entendu, la disposition des cures de l'ancienne principauté de Hanau et des provinces catholiques de la haute et basse Hesse, à l'exception de l'unique paroisse de Rottenbourg (3).

Dans le grand-duché de Hesse-Darmstadt c'est l'évêque de Mayence qui propose les sujets pour les cures catholiques et les bénéfices du duché (4).

Le grand-duc de Bade avait également concédé, il est vrai personnellement et sa vie durant, à l'archevêque de Fribourg, Déméter, vingt-quatre cures, qui, antérieurement, étaient conférées comme bénéfices dépendant du patronage du souverain (5); il voulait les

(1) *Concord. Bav.*, art. 11.

(2) Ordre du cabinet du 30 septembre 1812.

(3) Décret de l'électeur du 30 août 1829.

(4) Décret du grand-duc du 8 février 1830.

(5) Longner, *Situation légale des évêques de la province ecclés. du Haut-Rhin*, p. 269.

abandonner de même au successeur de Déméter, à la condition que celui-ci l'en prierait; mais ce prélat, Mgr de Vicary, refusa, parce que, maintenant le principe, il ne voulut pas accepter comme grâce ce qui lui appartenait de droit.

Le Wurtemberg et le grand-duché de Saxe seuls sont restés en arrière; là le roi exerce, d'après l'avis du conseil ecclésiastique catholique, ici le grand-duc, suivant l'avis de la commission chargée des affaires catholiques, le droit de patronage non-seulement sur toutes les cures et tous les bénéfices qui leur sont subordonnés par fondation, dotation, succession ou autres titres de droit, mais encore sur les cures et bénéfices auxquels autrefois nommaient les corporations religieuses abolies.

II. *Principes de droit relatifs:*

1° *A l'acquisition du droit de patronage.* On distingue d'abord l'acquisition primitive de ce droit par le fondateur, puis la transmission d'un patronage déjà existant à d'autres ayants-droit nouveaux; d'où une division naturelle.

a. Le droit de patronage s'acquiert, avec le consentement de l'évêque, par la fondation intégrale d'une église (1). Une église n'est intégralement fondée que par la donation du fonds ou du sol sur lequel doit se bâtir l'église (*fundatio*), par la construction réelle (*exstructio s. ædificatio*) et la dotation (*dotatio*), d'après la glose connue: *Patronum faciunt dos, ædificatio, fundus* (2). La donation du sol et la construction des bâtiments n'assurent que les droits honorifiques (3), à l'exclusion du droit de présentation (4), de même que la dotation seule (5) d'une église déjà fondée ne donne que le droit

(1) C. 25, X, *de Jur. patron.*, III, 38.

(2) *Gloss.*, ad c. 26, c. XVI, quæst. 7.

(3) *Voir* plus bas, n° 3.

(4) *Berardi Commentar.*, t. II, p. 95.

(5) *Voy.* DOTATION.

de présentation (1), et non de patronage complet. Si, dans l'origine, plusieurs personnes contribuent concurremment aux trois actes nécessaires pour fonder intégralement une église, elles acquièrent ensemble un plein patronage sur l'église (2).

Quand le droit de patronage est attaqué le fondateur n'a qu'à prouver que la fondation est intégrale, tandis que l'adversaire est tenu de démontrer que le fondateur a renoncé à son droit (3). Ce n'est que dans le cas de la reconstruction d'une église en décadence ou du renouvellement de la dotation d'une église appauvrie qu'il faut une réserve expresse et acceptée par l'évêque pour que le droit de patronage et de présentation soit fondé (4). Le fondateur d'une église collégiale, ou d'un couvent, obtient, même en le fondant complétement, tous les droits de patronage, sauf celui de nomination, qu'il ne peut acquérir que par un indult pontifical (5). Une possession immémoriale du droit de patronage fonde la présomption légale (6); mais la preuve de la possession immémoriale doit être établie par des présentations remontant à une époque imméməriale et n'ayant jamais été contestées (7). Le concile de Trente lui-même ne fixant pas de chiffre, la pratique commune admet trois présentations, ce qui toutefois ne satisfait à l'esprit et à la lettre de la loi que lorsque plus de quarante ans se sont écoulés dans l'intervalle de ces trois présentations. D'après une disposition canonique, ce sont surtout ceux dont on peut le plus facilement présumer l'usurpation, c'est-à-dire les princes, les communes, les seigneurs et propriétaires jouissant du droit de juridiction, qui sont tenus d'établir par des documents authentiques qu'ils ont exercé pendant au moins cinquante ans, sans interruption, le droit en question.

4. Un droit de patronage actuellement existant, s'il n'est d'ailleurs pas formellement attaché à la personne du fondateur, peut être transmis à d'autres, et cela : 1° par donation; toutefois la donation d'un patronage personnel faite à un laïque exige nécessairement l'approbation épiscopale, mais n'est soumise qu'aux conditions d'une aliénation valable (1); 2° par héritage, et en général à tous les héritiers testamentaires ou ab intestat (2) si le fondateur n'a pas expressément restreint la successibilité à sa famille; 3° par échange, mais non contre des biens temporels; 4° par achat, si ce droit n'est pas personnel, s'il est inhérent au principal objet acheté, et si le prix d'acquisition n'a pas été augmenté à cette occasion (3); en général par toute espèce de convention qui n'est pas entachée de conditions simoniaques. Si le bien auquel est attaché le droit de patronage est donné en fief ou loué en bail emphythéotique, le droit de patronage passe en général au vassal ou à l'emphythéote (4).

Enfin ce droit s'acquiert par prescription, prescription qui n'est accomplie, avec un titre, contre le patron laïque, qu'au bout de dix ans, ou, si le patron est absent, au bout de vingt ans; contre le patron ecclésiastique au bout de quarante ans; sans titre, au bout de trente

(1) *Voy.* PRÉSENTATION (droit de).
(2) C. 1, X, *de Jure patr.*, III, 38. Clém., c. 2 eod., III, 12.
(3) *Arg.*, c. 41, X, *de Testib.*, II, 20.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 12, et sess. XXV, c. 9, *de Ref.*
(5) C. 25, X, *de Jur. jur.*, III, 38. Innocent VIII, const. *Quum ab apostol. sede*, de 1485.
(6) Sext., c. 1, *de Præscr.*, II, 13.
(7) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 9, *de Ref.*

(1) C. 8, X, *de Jur. patr.*, III, 38, Sext. c. un. eod., III, 19. *Extravag. comm.*, c. un., *de Reb. eccles. non alien.*, III, 4.
(2) *Gloss.*, ad 10, 31, 35, c. XVI, quæst. 7.
(3) C. 6, 13, X, *de Jur. patron.*
(4) C. 7, 13, X, *eod.*

ans contre le premier, et contre le dernier par un temps immémorial (1). On ne considère plus aujourd'hui, en Allemagne, la différence de confession chrétienne dans la personne de l'héritier. Cette égalité résulte des articles de la paix de Westphalie (2), quoique évidemment il soit contraire à la constitution de l'Église que celui qui n'appartient pas à sa communion possède un droit ecclésiastique. C'est pourquoi le Saint-Siége s'est nettement prononcé contre cette disposition (3).

Ceux qui ne sont pas chrétiens sont, dans tous les cas, inaptes à acquérir et à exercer un patronage, ce que les législations des États germaniques des temps modernes ont reconnu et de temps à autre formellement déclaré (4).

2° *A l'exercice du droit de patronage*, qui se distingue d'après la différence des titres d'acquisition et l'étendue du patronage.

On distingue d'abord le patronage en patronage *ecclésiastique, temporel* et *mixte*.

Le patronage ecclésiastique, *jus patronatus ecclesiasticum*, est celui qui appartient actuellement à une église ou à une institution ecclésiastique, ou qui est attaché à une fonction ecclésiastique, abstraction faite de la personne qui l'exerce *in concreto*, pourvu qu'il s'exerce au nom de l'église ou de la corporation religieuse; abstraction faite aussi de la nature antérieure et du caractère du patronage, qu'il ait été originairement ecclésiastique ou qu'il ait été cédé par un laïque à l'église.

Le patronage est mixte, *j. p. mixtum*, quand le droit de présentation appartient en même temps à un ecclésiastique et à un laïque.

Tout autre patronage est temporel, *laicale*, même quand il appartient à un ecclésiastique, non en vertu de sa fonction ecclésiastique, mais en vertu d'un titre de droit privé, même quand l'ecclésiastique l'a acquis par la fondation d'une église ou d'un bénéfice avec les épargnes des revenus de son bénéfice.

On distingue, en outre, le patronage en patronage *réel* et *personnel*.

Le premier, *j. p. reale*, est tellement lié à une charge, à la possession d'un fonds, qu'il se transmet chaque fois au possesseur de cette charge ou de ce fonds; le second, *j. p. personale*, appartient à la personne, comme un droit indépendant de toute chose, et se nomme, quand il se restreint tout entier et uniquement à la personne du fondateur, *jus personalissimum*. Un patronage personnel ou réel, qui peut être transmis, se nomme héréditaire, *j. p. hereditarium*, quand il est transmissible à un héritier quelconque; patronage de famille, *gentilitium*, quand il ne peut être légué qu'à ceux qui héritent par ordre de succession. Si le patronage ne revient qu'à une seule personne, physique ou morale, sans qu'aucune autre personne y ait part, on l'appelle particulier ou exclusif, *singulare;* il s'appelle copatronage, *compatronatus*, quand deux ou plusieurs personnes ont le droit de l'exercer.

Enfin on distingue un patronage *complet* et un patronage *restreint*. Le patronage complet, *plenum*, donne au détenteur tous les pouvoirs attachés par les lois et la tradition au droit de patronage; le patronage restreint, *j. p. minus plenum*, ne lui en communique que quelques-uns.

3° Les *droits et les obligations du patron* sont renfermés dans ces vers de la glose du c. 25, X, *de Jure Patron.*:

(1) *Voy.* PRESCRIPTION.

(2) *I. P. O.* 1648, art. V, § 31.

(3) Card. Consalvi, *Esposizione dei sentimenti di Sua Santità*, etc., contre la déclaration des princes protestants à Francfort, du 10 août 1819, n. 15.

(4) Par exemple, Prusse, ordre du cabinet du 30 août 1826; Hesse électorale, loi du 29 octobre 1833.

Patrono debetur honos, onus, utilitasque;
Præsentet, præsit, defendat, alatur egenus.

a. En tête de tous les *droits* est celui de présentation (1). En outre le droit canon accorde au patron la faculté d'être entendu quand il doit y avoir des changements dans la charge ou le bénéfice, en cas d'aliénation des biens de l'église (2); de plus, la faculté de prendre part à l'administration des biens de l'église ou d'exiger qu'on lui en rende compte (3); mais il ne peut s'attribuer, en aucune façon, le droit d'administrer lui-même ou exclusivement, ou de disposer d'une manière quelconque des biens et des revenus de l'église dans un intérêt particulier (4). Il jouit aussi de certains droits honorifiques, de certaines distinctions; il a notamment droit à une place réservée dans l'église, le droit d'être nommé dans les prières publiques (5), d'avoir le pas dans les processions (6), de recevoir l'eau bénite avant les autres paroissiens, d'être enterré dans l'église, et d'autres priviléges traditionnels qui varient suivant les provinces. Aujourd'hui les droits du patron sont, en général, déterminés par les lois civiles. En Autriche, le patron participe à l'administration des biens; il a droit à l'entretien en cas de nécessité, à tous les honneurs indiqués, sauf à l'inhumation dans l'église (7). Il en est de même en Prusse (8). En Bavière les seigneurs et les gens de qualité ont seuls tous

(1) *Voy.* PRÉSENTATION (droit de).
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 4, 5, 7, *de Ref.*
(3) *Conc. Tolet.*, IX, a. 655, c. 1, in c. 31, c. XVI, quæst. 7.
(4) C. 4, 23, X, *de Jure patr.*, III, 38. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 3, et sess. XXV, c. 9, *de Ref.*
(5) Sidon. Apoll., *Epist.* II, 10; IV, 18. S. Paul Nolan., *Epist.* 32.
(6) C. 25, X, *de Jure patr.*
(7) Barth-Barthenheim, *Affaires relig. de l'Autr.*, §§ 116-118, p. 54.
(8) Code civil, p. II, t. II, § 585.

les droits honorifiques attachés au patronage, notamment, en cas de mort dans la famille du patron, la sonnerie habituelle, qui doit se restreindre à deux ou trois semaines (1). L'inhumation dans l'église patronale est abolie (2). Le patron n'a pas non plus, comme tel, part à l'administration des biens de l'église, vu qu'en Bavière il y a des autorités spécialement destinées à cette administration.

Dans le duché de Bade le patron, s'il n'a d'ailleurs des droits comme seigneur ou homme de qualité, n'a pas de droit honorifique particulier dans l'église. Le droit aux aliments, tirés des revenus du bénéfice patronal, est aboli (3).

b. Les *obligations* du patron se restreignent à exercer une certaine surveillance : 1° sur l'administration des biens de l'église (4), en tant qu'il a droit de participer à cette administration; 2° sur les constructions auxquelles la loi ou la tradition l'oblige de concourir.

4° *Perte du droit de patronage.* Il se perd par la mort du patron, quand le droit est absolument personnel; par l'extinction de la famille, quand c'est un patronage de famille; par la suppression de la charge ecclésiastique à laquelle il se rapporte; par la ruine de l'église sur laquelle il s'exerce, quand elle ne peut être rétablie ni par ses propres ressources ni par le concours de ceux qui sont tenus de venir à son aide (5); par la renonciation volontaire, quand le patron refuse de prendre part aux charges des bâtiments et que la loi ou la coutume ne l'y oblige pas directe-

(1) Const. de la Bavière, supplém., IV, § 4; supplém., VI, § 24.
(2) Ord. du 10 février 1803.
(3) Ord. du 24 mars 1808. Rescrit de la section ecclés. cath., du 3 novembre 1837.
(4) C. 31, c. XVI, quæst. 7.
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 7, *de Ref.*

ment (1); par l'union de l'église ou de la fonction ecclésiastique, quand le patron y consent et ne réserve pas expressément son droit de patronage (2); par la suppression de la dignité ou de la corporation qui a exercé jusqu'alors le patronage, ce qui rend à l'évêque le droit de nommer au bénéfice vacant; par le désistement tacite, quand le bénéfice du patronage a été changé en une autre espèce de bénéfice excluant le patronage, par exemple en une fonction élective, au su ou sans opposition du patron; quand le bien auquel est attaché le patronage devient la propriété d'un individu non chrétien, auquel cas le droit de collation de l'évêque renaît; enfin, dans certains cas, par punition, notamment quand le patron aliène son droit d'une façon anticanonique (3), quand il usurpe les biens de l'église (4), quand il maltraite de fait le bénéficier (5).

Le droit de présentation n'est dévolu aux autorités ecclésiastiques compétentes, par le non-usage du droit, que pour chaque cas particulier, sans préjudice des autres droits du patronage. Mais si l'évêque s'oppose au prétendu droit de présentation du patron, et si celui-ci se tient tranquille, son droit s'éteint au bout de trente ou quarante ans et revient à l'évêque. Dans ce cas les autres droits de patronage ne sont pas nécessairement perdus, parce que le patronage peut subsister sans le droit de présentation. Le droit de patronage n'est totalement perdu que lorsqu'un tiers l'occupe en temps légal (6).

Cf. CONSENTEMENT DES AYANTS-DROIT, FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES, BIENS DE L'ÉGLISE.

PERMANÉDER.

(1) Cf. Permanéder, *Charge des bâtiments ecclés.*, § 17, p. 30.

(2) C. 7, X, *de Donat.*, III, 24.

(3) *Conc. Trident.*, sess. XXV, c. 9, *de Reformat.*

(4) Sess. XXII, c. 11, *de Ref.*

(5) C. 2, X, *de Pœnit.*, V, 37.

(6) *Voir* plus haut, II, 1, b.

PATRONALE (FÊTE), *patrocinium*, jour où l'on honore spécialement, par une solennité religieuse, un saint patron. Cette solennité est aussi ancienne dans l'Église que la coutume même de célébrer la mémoire des saints. Dans l'antiquité chrétienne la plus reculée il était d'usage de bâtir des églises ou des autels sur les tombeaux des martyrs et d'y vénérer leurs reliques. De là naquit la coutume, quand on bâtissait une église, d'y placer les reliques d'un saint qu'on honorait d'un culte particulier. C'est ainsi que les Chrétiens de Smyrne célébraient la fête de S. Polycarpe; ceux de Rome, la fête des SS. Apôtres Pierre et Paul; d'autres, celle des martyrs qui avaient obtenu la couronne immortelle en combattant au milieu d'eux et dont les reliques étaient estimées le trésor le plus précieux de l'église qui les possédait.

On bâtit et dédie aussi des églises en mémoire et en l'honneur d'un saint mystère (par exemple de la Transfiguration, de l'Ascension). Ainsi l'église que l'impératrice Hélène fit construire peu après l'invention de la sainte Croix fut consacrée au culte de ce bois vénérable et sacré, qu'on y conserva.

L'église reçut aussi, en général, le nom du saint ou du mystère qu'on avait eu en vue en procédant à sa dédicace, et ce nom s'appela, dans le langage de l'Église, *titulus ecclesiæ*, le titre ou le vocable de l'église. Quand c'est un saint auquel l'église est dédiée, le *titre* est une personne, qu'on nomme aussi le *patron* (1), parce que la paroisse à laquelle l'église est destinée considère et honore ce saint comme un puissant protecteur auprès de Dieu, *patronus*. Le jour où, chaque année,

(1) *Voy.* PATRON.

on fait la mémoire de ce saint se nomme la fête patronale, *festum patrocinii*. Ce n'est que d'une manière indirecte et dans un sens impropre que les églises qui sont sous l'invocation d'un mystère célèbrent leur fête patronale.

D'après les rubriques la fête patronale se célèbre, le jour où elle est marquée dans le calendrier ecclésiastique, comme une fête de première classe avec octave, avec les couleurs déterminées par la nature du mystère ou la catégorie du saint.

Cependant elle n'est point par elle-même une fête publique, *festum fori*; l'Église permet qu'on la célèbre comme une fête de chœur, *festum chori*, et que la fête publique, *in foro*, se transfère au dimanche suivant.

Quand on doit choisir de nouveaux patrons il faut observer ce qui suit :

1. On ne peut choisir que ceux qui ont été canonisés comme des saints et non ceux qui ont simplement été déclarés bienheureux ;

2. Il faut consulter l'avis des fidèles de la paroisse et des fondateurs de l'église;

3. Et obtenir l'assentiment de la congrégation des Rites. VATER.

PATUZZI (JEAN-VINCENT) s'est fait un nom dans l'histoire de la morale chrétienne en combattant le « protestantisme mitigé » ou l'æquiprobabilisme de S. Alphonse de Liguori, dont il était le contemporain. Il s'éleva contre ce système dans son *Éthique chrétienne* (1) et dans un écrit spécial intitulé : *la Causa del probabilismo richiamato all' esame da Monsign. Alfonso de Liguori*, etc. Il répondit à l'apologie de Liguori qu'avait provoquée son opuscule par un nouvel écrit : *Osservazioni teologiche sopra l'apologia dell' illustrissimo et reverendissimo D. M. Alfonso*, etc.

(1) *Eth. christ.*, t. I, p. 355.

Patuzzi combat la proposition « qu'une loi douteuse n'oblige pas, parce qu'une loi, pour obliger, doit être valablement promulguée, » en développant les deux considérations suivantes :

1. Il suffit, pour qu'une loi puisse être considérée comme valablement promulguée, qu'on en ait une connaissance probable, *opinio probabilis quæ stet pro lege*.

2. La *promulgation* de la loi, dit-il, diffère de sa *divulgation*. Celle-ci n'est pas nécessaire pour rendre la loi obligatoire. Il n'est pas nécessaire que chaque sujet connaisse la loi pour qu'elle l'oblige ; il suffit que la promulgation ait eu lieu par des moyens publics et extérieurs. Et quant à ce qui est de la loi naturelle, la promulgation en est faite, selon S. Thomas, par cela seul que Dieu l'imprime dans le cœur de l'homme comme une connaissance naturelle.

PAUCOPALEA. *Voyez* DÉCRET DE GRATIEN, GLOSES, GLOSSATEURS, PALEA.

PAUL (S.) L'APÔTRE ET SES ÉPITRES. D'après les indications qu'il donne lui-même, l'apôtre S. Paul était Juif d'origine, de la tribu de Benjamin (1), né à Tarse en Cilicie (2). S. Jérôme, dans son commentaire sur l'Épître à Philémon, v. 3, déclare erronée la donnée suivant laquelle il avait dit lui-même, dans son livre *de Viris illustribus*, c. 5, que Paul était né à Giscala, et qu'après la prise de cette ville il avait émigré avec ses parents et s'était retiré à Tarse.

L'Apôtre se nommait originairement Saul, nom qu'il changea plus tard en Paul, on ignore dans quelle circonstance. L'opinion qu'a répandue à ce sujet S. Jérôme et qui est la plus générale, c'est que l'Apôtre fit ce changement après la conversion de Sergius

(1) *Phil.*, 3, 5.
(2) *Act.*, 22, 3.

Paulus (1). Ce qui parle en faveur de cette opinion, c'est que S. Luc, dans les Actes des Apôtres, après avoir raconté cette conversion, nomme constamment l'Apôtre Paul, tandis qu'auparavant il s'était aussi constamment servi du nom de Saul. Mais on peut encore expliquer ce fait autrement, et il n'est pas hors de vraisemblance que, bien auparavant, l'Apôtre, suivant la coutume des Juifs d'alors, qui étaient en commerce fréquent avec les païens, avait ajouté à son nom hébreu de Saul le nom de Paul, qui avait la même consonnance, mais qui était plus familier aux oreilles des Grecs et des Romains.

Le père de l'Apôtre possédait, outre le droit de citoyen de la ville de Tarse, le privilége infiniment plus précieux de citoyen romain, qui était transmissible de père en fils. Il est impossible d'établir comment il avait obtenu ce titre, si ce fut par achat, donation, manumission, ou par tout autre moyen ; ce qui paraît certain, c'est qu'il n'était pas, comme on le croyait autrefois, citoyen romain parce qu'il était citoyen de Tarse, car ce fut plus tard que les habitants de cette ville obtinrent les droits de citoyens romains. On ne sait pas davantage si Paul fréquenta des écoles grecques à Tarse, mais cela est invraisemblable. Si on prétend démontrer que S. Paul avait reçu une éducation grecque parce qu'il se sert d'expressions tirées des poëtes grecs (2), la preuve est faible, car ces passages des poëtes grecs étaient évidemment des proverbes qui avaient passé dans le langage habituel, et S. Paul avait pu facilement les apprendre par le simple commerce journalier avec les Grecs.

En outre le grec qu'écrit l'Apôtre prouve qu'il ne reçut pas l'instruction littéraire des écoles grecques ; car, quoiqu'il manie la langue grecque avec beaucoup d'habileté, on n'a qu'à comparer son style avec celui de Josèphe Flavius pour voir immédiatement qu'il ne l'avait point apprise dans les écoles ou par la lecture des auteurs classiques, et que son style reproduit simplement le langage de la conversation usitée parmi les Grecs de toutes les conditions, langage tout différent de celui des écoles et de la littérature classique. Enfin il ne faut pas oublier que le père de S. Paul était un pharisien (1), qui eût difficilement consenti à envoyer son fils dans des écoles païennes. En somme, S. Paul, en disant (2) expressément qu'il était né à Tarse, mais qu'il avait été élevé à Jérusalem (ἀνατεθραμμένος), fait comprendre qu'il avait été amené si jeune dans cette ville qu'il n'avait pu fréquenter aucune école de Tarse avant son départ. Jérusalem doit donc être considérée comme la ville où S. Paul reçut non-seulement sa dernière, mais sa première éducation. Comme il avait, selon toute apparence, une sœur plus âgée que lui, mariée à Jérusalem, il est possible qu'il ait été élevé par elle. Plus tard il s'attacha à la secte des pharisiens et profita des leçons du célèbre docteur Gamaliel (3), un des principaux membres du sanhédrin. Il est vraisemblable aussi qu'il faisait partie de la synagogue des Libertins (4) de Jérusalem ; car c'est de cette synagogue, dont les membres étaient des Juifs étrangers à la Palestine, que partit le signal de la persécution dont S. Étienne fut la victime et à laquelle Paul prit une part si active. Comme, chez les Juifs, tout docteur de la loi devait savoir un métier, afin de pouvoir, en cas de besoin, gagner sa

(1) *Act.*, 13, 7.
(2) 1 *Cor.*, 15, 33. *Act.*, 17, 28. *Tite*, 1, 12.

(1) *Act.*, 23, 6.
(2) *Ibid.*, 22, 3.
(3) *Voy.* Gamaliel.
(4) *Voy.* Libertins.

vie, Paul, tout en étudiant, apprit à faire des tentes, σκηνοποιὸς, métier qu'il exerça plus tard, même durant ses missions (1). Il fait connaître lui-même la direction qu'il suivit dans ses études (2), voulant, dit-il, « se signaler dans le judaïsme plus que ceux de son âge, en montrant un zèle démesuré pour les traditions de ses pères. » C'est à quoi dut le pousser aussi la secte à laquelle il s'attacha, le pharisaïsme ayant précisément pour caractère de maintenir strictement les traditions; toutefois il y était porté surtout par son caractère énergique, ennemi des demi-mesures et ne reculant devant aucune conséquence. Ce caractère en fit un des ennemis les plus violents de l'Eglise naissante. Ce fut probablement à l'occasion de la discussion que S. Étienne soutint si vigoureusement (3) contre les membres de la synagogue, à laquelle appartenait Paul, qu'il apprit à connaître de plus près le Christianisme, et peut-être la vive polémique du premier martyr de l'Église se défendant devant le sanhédrin contre le judaïsme (4) laissa-t-elle dans le cœur du jeune pharisien l'aiguillon qui transforma son zèle en un sanguinaire fanatisme. Du moins prit-il immédiatement à la lapidation de S. Étienne la part que lui permettait sa jeunesse en gardant les habits des lapidateurs et en exprimant la satisfaction que lui donnait le meurtre commis. Il participa également à la persécution qui s'éleva, après le martyre de S. Étienne, contre la communauté chrétienne de Jérusalem, pénétrant lui-même dans les maisons des Chrétiens, en tirant par force les hommes et les femmes, et les faisant mettre en prison (5). Enfin, la communauté chrétienne de Jérusalem n'offrant plus de prise à sa rage, les Chrétiens s'étant dispersés de tous les côtés, il obtint du grand-prêtre le pouvoir de poursuivre et de faire arrêter les Chrétiens de Damas et de les amener à Jérusalem.

Il se rendait à Damas, lorsqu'aux approches de la ville il vit paraître devant lui le Christ transfiguré. Une lumière céleste environna Paul, qui, tombant par terre, entendit une voix lui disant : « Saul, Saul, pourquoi me persécutez-vous?—Qui êtes-vous, Seigneur? » s'écria Saul. Et le Seigneur lui dit: « Je suis Jésus que vous persécutez. Il vous est dur de regimber contre l'aiguillon. Levez-vous et entrez dans la ville; on vous dira là ce qu'il faut que vous fassiez. » Saul se levant de terre ne voyait plus; il fallut le conduire par la main, et il demeura trois jours à Damas sans voir, sans boire et sans manger.

Les exégètes allemands ont voulu interpréter d'une manière naturelle ce fait de la vie de l'Apôtre et l'expliquer ou comme une vision extatique, ou comme le produit d'une science plus haute développée à la suite de quelque éclatant phénomène naturel. Mais tous ces vains essais de l'exégèse rationaliste échouent devant le témoignage formel de l'Apôtre, qui met l'apparition du Christ ressuscité, dont il fut le témoin, sur le même niveau que les autres apparitions du Sauveur que rapporte l'Évangile (1). Aussi Baur (2) a-t-il cherché à reléguer le récit des Actes des Apôtres dans le domaine des mythes, en prétendant démontrer que l'apparition dont Paul fut témoin n'eut pas de réalité objective et ne fut qu'un effet de la foi subjective de l'Apôtre. Pour cela il est obligé de mettre de côté le témoignage de ceux qui accompagnaient

(1) *Act.*, 18, 3.
(2) *Gal.*, 1, 14.
(3) *Act.*, 6, 8.
(4) *Ib.*, 7, 2.
(5) *Ib.*, 8, 3.

(1) I *Cor.*, 15, 8.
(2) *Paul*, etc., p. 60.

S. Paul et que rapporte S. Luc, et de soutenir que les contradictions qu'il relève à ce sujet entre les trois relations que contiennent les Actes des Apôtres (1) annulent ces relations et enlèvent toute espèce d'authenticité au récit des Actes. Mais ces prétendues contradictions ne sont rien moins que constatées. Quand, par exemple, les Actes, 22, 9 (2), disent de ceux qui accompagnent l'Apôtre : Τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι, et au chap. 9, 7, ἀκούοντες τῆς φωνῆς (3), le changement de la construction d'ἀκούειν prouve que, dans le premier cas, nous avons à nous représenter la voix, φωνὴ, comme une voix articulée, dans le second cas comme une voix non articulée, de sorte que la dernière assertion renferme la première et que l'une n'exclut pas l'autre. Et c'est là, comme le dit Baur, la principale contradiction !

Les opinions relatives au temps où eut lieu la conversion de l'Apôtre sont très-divergentes et flottent entre l'année 33, ce qui est l'opinion de S. Jérôme, et l'année 42, ce qui est la donnée de la Chronique pascale, *Chronicon paschale*, toutes les années intermédiaires ayant des autorités en leur faveur. Hug se décide pour l'année 35, Windischmann (4) pour 37 ou 38, et cette opinion nous paraît la plus vraisemblable.

Paul étant resté privé de la vue pendant trois jours à Damas, un Chrétien de cette ville, nommé Ananie, reçut du Seigneur la mission d'imposer les mains au futur apôtre. Paul fut immédiatement guéri et se fit baptiser. Bientôt il parut dans les synagogues de Damas, et, à la grande stupéfaction des auditeurs, il annonça que Jésus-Christ était le Fils de Dieu (1). Cependant cette prédication ne semble avoir duré que quelques jours, car il nous apprend lui-même (2) qu'après sa conversion il se rendit en Arabie. Il ne donne pas les motifs de ce voyage ; il est possible qu'il eut pour but moins la prédication de l'Évangile que sa propre préparation à cette prédication, par un séjour dans la solitude, ce qui paraît confirmé par le silence même que S. Luc garde sur ce voyage. Après une absence qui fut vraisemblablement de peu de durée Paul revint à Damas et continua à y prêcher le Christ, jusqu'au moment où les Juifs lui dressèrent des embûches et où les Chrétiens furent obligés de le faire descendre, pendant la nuit, dans une corbeille, le long des murs de la ville, le gouverneur du roi, Arétas (3), ayant, à la demande des Juifs, fait garder les portes par des sentinelles.

De là Paul se rendit à Jérusalem, dans l'intention d'y voir S. Pierre. Quoique, depuis sa conversion, — car c'est à celle-ci qu'il faut appliquer le ἔπειτα de Gal., 1, 18, — il se fût écoulé près de trois années, les Chrétiens de Jérusalem, pleins de défiance à son égard, l'évitèrent, et il ne parvint que par l'intermédiaire de Barnabé à entrer en rapports avec les Apôtres, dit S. Luc d'une manière générale (4), avec S. Pierre et S. Jacques, comme le remarque plus exactement S. Paul lui-même (5).

Ce séjour à Jérusalem ne fut pas de longue durée. S. Paul, qui confessait hautement le Christ, étant entré en discussion avec les Juifs hellénistes, ceux-ci cherchèrent à le mettre à mort. Cette

(1) *Act.*, 9, 1-15 ; 22, 1-25 ; 26, 9-20.
(2) Mais ils n'entendirent pas *ce que* disait celui qui me parlait. — 22, 9.
(3) Car ils entendirent *une* voix, mais ils ne voyaient personne. — 9, 7.
(4) *Ép. aux Galat.*, p. 29.

(1) *Act.*, 9, 19.
(2) *Galat.*, 1, 17.
(3) II *Cor.*, 11, 32.
(4) *Act.*, 9, 27.
(5) *Gal.*, 1, 18, 19.

tentative détermina les Chrétiens de Jérusalem à le faire partir, et S. Paul, averti par une vision extatique qu'il est dans le temple, y consentit (1). De Jérusalem S. Paul se rendit à Tarse, où il demeura peut-être un an. Cependant il s'était formé une communauté chrétienne à Antioche, et Barnabé fut envoyé de Jérusalem pour organiser cette Église naissante. Il se souvint alors de S. Paul, l'emmena de Tarse, et tous deux demeurèrent un an à Antioche, occupés activement à y propager le Christianisme. Au bout de l'année ils furent chargés de porter à Jérusalem le produit d'une quête. Ils y restèrent peu de temps, revinrent à Antioche, et là des hommes prophétiquement inspirés par l'Esprit-Saint engagèrent les deux apôtres à faire une mission parmi les païens. Ce fut à la suite de cette sollicitation que S. Paul commença sa *première mission*, accompagné par S. Barnabé et S. Jean Marc. Leur voyage les mena d'abord à Séleucie, d'où ils s'embarquèrent pour l'île de Chypre, qu'ils traversèrent. A Paphos ils rencontrèrent Sergius Paul, gouverneur de l'île, qui se montra enclin au Christianisme. En même temps un des nombreux magiciens qui pullulaient alors, nommé Bar-Jésus ou Élymas, voulant contrecarrer les missionnaires, fut, sur un mot de S. Paul, frappé de cécité, et ce miracle détermina la conversion du gouverneur.

Baur (2) et après lui Zeller attribuent ce miracle, comme tous ceux que S. Paul opéra, surtout durant ce voyage, à la légende, en s'appuyant sur ce motif que ces miracles ont pour but évident d'établir un parallèle entre Paul et Pierre. Ainsi la conduite de Paul à l'égard d'Élymas est analogue à celle de Pierre vis-à-vis de Simon le Mage. Mais l'arbitraire de ce parallèle est évident; car les faits sur lesquels on le fonde sont d'un ordre tout à fait secondaire et n'ont qu'une ressemblance extérieure.

En partant de Chypre Paul se dirigea avec ses compagnons vers le continent situé au nord de l'île, c'est-à-dire vers les provinces de Pamphylie, de Pisidie et de Lycaonie. Ils abordèrent d'abord à Perge, où S. Marc les abandonna pour retourner à Jérusalem, puis à Antioche, en Pisidie. Là ils parurent dans la synagogue, où ils eurent, au commencement, quelques succès, mais où ils ne tardèrent pas à se heurter contre l'obstination des Juifs, et ils se virent contraints de s'adresser aux païens. Mais les Juifs surent soulever même les païens contre les deux apôtres, qui furent chassés de la ville (1).

Il en arriva de même à Icone (2), à Lystre. Paul y guérit un paralytique, ce qui fit une telle impression sur le peuple qu'il prit Barnabé pour Jupiter, Paul pour Mercure, et voulut leur offrir des sacrifices. Les Apôtres, ayant repoussé ces honneurs idolâtriques, irritèrent la populace, qu'excitaient d'ailleurs contre eux les Juifs accourus d'Antioche et d'Icone, au point qu'ils furent lapidés tous les deux, que Paul fut laissé comme mort sur le terrain et traîné hors de la ville. Cependant Paul se releva et rentra dans la ville, et la quitta, le lendemain, avec Barnabé, pour Derbe. Là s'arrêta la première mission des Apôtres, qui reprirent le chemin qu'ils avaient parcouru, visitant à leur retour les communautés qu'ils avaient fondées, les organisant, y instituant des prêtres (3). Ils regagnèrent ainsi Antioche par Perge et Attalie.

Ils trouvèrent à Antioche les esprits

(1) *Act.*, 22, 18.
(2) *Paul*, p. 91.

(1) *Act.*, 13, 18 sq.
(2) *Ib.*, 14, 1-6.
(3) *Ib.*, 14, 23.

agités par de stricts judaïsants, qui prétendaient que la circoncision était indispensable pour être admis dans l'Église chrétienne. La communauté, se trouvant divisée sur cette question, résolut d'envoyer Paul, Barnabé et quelques autres fidèles à Jérusalem pour y faire résoudre la difficulté (1). Ici s'élève la question de savoir si le voyage que raconte S. Luc dans les Actes des Apôtres est le même que celui dont parle S. Paul dans son Épître aux Galates (2). Nous pensons qu'il y a identité. Quoique S. Luc attribue pour motif à ce voyage une mission donnée par la communauté d'Antioche et que S. Paul la fasse dépendre d'une révélation (3), ces deux motifs ne se repoussent pas, et l'un peut parfaitement subsister à côté de l'autre. S. Luc semble ne rendre compte que de conférences publiques et S. Paul d'entrevues privées ; mais ce n'est là qu'une apparence ; car quand S. Luc dit (4) qu'il y eut beaucoup de discussions, πολλῆς συζητήσεως γενομένης, il indique par là qu'avant la conférence publique où fut décidée la question il y avait eu des conférences privées, et quand, au contraire, S. Paul répond, au reproche qu'on lui adresse de prêcher l'Évangile en général à tous les gentils, qu'il l'annonce aux fidèles, et en particulier à ceux qui paraissent les plus considérables, il fait suffisamment entendre qu'à côté des entretiens particuliers il avait répondu dans des conférences publiques. Baur, pour affaiblir la valeur de cet argument, prétend (5) qu'il faut traduire κατ' ἰδίαν δὲ, « et *dans le fait* je m'adressai *spécialement*, etc. ; » mais il oublie qu'une pareille traduction est impossible, qu'elle est contraire au génie de la langue grecque. Enfin S. Luc, dit-on, donne comme résultat de la conférence le fameux décret du concile des Apôtres (1), tandis que S. Paul dit simplement qu'il convint avec Pierre que celui-ci continuerait à prêcher les circoncis, que Paul prêcherait les gentils, et que tous deux se souviendraient des pauvres ; mais cette différence s'explique facilement par la divergence des points de vue des deux narrateurs, dont l'un rapporte surtout le résultat des conférences publiques, l'autre celui des entretiens privés.

Si donc nous pouvons considérer comme identique le voyage dont parle S. Paul et celui que rapporte S. Luc, rien n'empêche de présumer que ce fut précisément au concile des Apôtres de Jérusalem que S. Paul arrêta le plan de ses autres missions et qu'il en convint avec les Apôtres.

En effet, à peine revenu à Antioche il commença sa *seconde grande mission*.

Dès l'origine de cette mission Paul se sépara de Barnabé et prit à sa place Silas. Ils traversèrent la Syrie et la Cilicie, et parvinrent à Derbe et à Lystre. Là ils prirent Timothée, fils d'une mère juive et d'un père gentil, après l'avoir d'abord circoncis, afin qu'il ne fût pas un obstacle à la conversion des Juifs. Paul parcourut, en partant de la Lycaonie, la Phrygie et la Galatie, dont il fonda probablement alors l'Église. Il voulait continuer à prêcher l'Évangile en Asie (2), mais il en fut empêché par une inspiration du Saint-Esprit. Il en fut de même lorsque, traversant la Mysie, il voulut retourner en Bithynie. Il fut décidé à Troade, par une vision, à se rendre en Macédoine, par conséquent à passer en Europe. C'est là que S. Luc paraît s'être attaché à Paul ; car c'est à dater de ce moment que, dans son récit des Actes des Apôtres, il se sert de la

(1) *Act.*, 15, 1 sq.
(2) 2, 1 sq.
(3) *Gal.*, 2, 2.
(4) *Act.*, 15, 7.
(5) *Paul*, p. 117.

(1) *Act.*, 15, 23 sq.
(2) Cf. Wieseler, *Chronologie*, p. [illegible].

première personne du pluriel. Philippe fut la première ville de Macédoine où s'arrêta l'Apôtre ; il fut parfaitement rèçu par les femmes prosélytes qui s'y trouvaient. En général, à dater de cette époque, on voit ressortir dans l'histoire de S. Paul l'importance du rôle des prosélytes juifs, nés parmi les gentils, pour la propagation du Christianisme, car ils se montrent toujours les premiers disposés à admettre l'enseignement de l'Apôtre et deviennent les fondements des nouvelles communautés chrétiennes. Paul ayant guéri une esclave possédée d'un esprit de python s'attira une persécution, et les missionnaires, fouettés par ordre des autorités de la ville, furent jetés dans un cachot. Un tremblement de terre miraculeusement survenu dans la prison convertit le geôlier, qui se fit baptiser avec toute sa famille, et, le lendemain, les missionnaires, ayant fait valoir leur caractère de citoyens romains, furent relâchés après avoir reçu les excuses des magistrats.

Les Apôtres encouragèrent alors les fidèles de Philippe, se rendirent par Amphipolis et Apollonie à Thessalonique, où ils s'arrêtèrent pendant trois semaines et parvinrent à convertir quelques Juifs et un grand nombre de prosélytes. Les Juifs, irrités de cette prétendue désertion, excitèrent une sédition à la suite de laquelle Paul et Silas furent, la nuit même, envoyés par les Chrétiens à Bérée, tandis que Timothée restait provisoirement, et ne les suivit que plus tard.

Les Apôtres furent d'abord favorablement accueillis à Bérée ; mais, à l'arrivée d'un certain nombre de Juifs de Thessalonique, qui soulevèrent le peuple contre eux, Paul dut s'embarquer. Silas et Timothée demeurèrent en arrière, le premier probablement pour veiller sur la communauté de Bérée, le second certainement pour donner ses soins à celle de Thessalonique (1). Paul aborda à Athènes. Là il parut non-seulement dans la synagogue, mais, à la demande de quelques philosophes épicuriens et stoïciens, devant l'aréopage, auquel il adressa un discours. Quoique en définitive son succès fut peu considérable à Athènes, il parvint cependant à y jeter les bases d'une Église. Il réussit mieux à Corinthe, où il s'était rendu d'Athènes, recherchant surtout, suivant son habitude, les principales villes de commerce. Il y rencontra un mari et une femme juifs, nommés Aquilas et Priscille, qui avaient été chassés de Rome, qui, comme lui, s'occupaient à faire des tentes, et chez lesquels il alla demeurer après les avoir probablement convertis. Il parut en même temps dans la synagogue et redoubla d'efforts lorsqu'il fut rejoint par ses deux compagnons, Timothée et Silas, revenus de Macédoine.

Timothée lui ayant appris ce qui se passait à Thessalonique, l'Apôtre écrivit sa *première Épître aux Thessaloniciens*. L'Apôtre y loue d'abord la foi des fidèles, leur rappelle le désintéressement avec lequel il leur a prêché l'Évangile, les souffrances qu'il a endurées pour eux ; puis il vante la constance que les Thessaloniciens ont montrée durant la persécution qui a éclaté contre eux, leur fait connaître le désir qu'il a de les visiter, et exprime la joie que lui ont causée les nouvelles qu'il a reçues d'eux par Timothée. Il joint à tout cela de sages avis et les prémunit surtout contre l'incontinence et l'oisiveté. Enfin il les tranquillise sur le sort de ceux qui se sont endormis dans la mort, en leur parlant de l'avénement du Christ, qui apparaîtra d'une manière subite et inattendue, d'où il conclut qu'en tout temps il faut se tenir dans la disposition morale nécessaire pour le

(1) 1 *Thessal.*, 3, 2.

recevoir. Il termine en leur donnant quelques règles de conduite et en les chargeant de communiquer sa lettre à tous les membres de la communauté.

Après l'envoi de sa lettre l'Apôtre apprit qu'on avait répandu à Thessalonique, sous son nom, une lettre qui annonçait la venue du Seigneur comme très-prochaine (1). Ce fut pour l'Apôtre l'occasion d'écrire une *seconde Épître aux Thessaloniciens*.

Il la commence, comme la première, en louant les fidèles de la persévérance avec laquelle ils ont supporté la persécution; puis il les tranquillise quant à l'avénement du Christ, les signes qui doivent le précéder n'étant pas encore perceptibles. Il déploie à leurs yeux la grandeur de la vocation chrétienne et conclut en les exhortant à ne pas se laisser entraîner à une vie d'oisiveté et de débauche. Il signe lui-même sa lettre pour garantir les Thessaloniciens contre toute nouvelle falsification.

Baur a attaqué l'authenticité des Épîtres aux Thessaloniciens, contre lesquelles déjà Schmidt et Kern avaient élevé quelques soupçons. Cependant Baur lui-même ne considère pas ses motifs comme assez solides pour qu'on puisse rejeter l'authenticité des deux Épîtres.

L'Apôtre fit une seconde fois à Corinthe l'expérience que c'étaient les Juifs proprement dits qui s'opposaient le plus opiniâtrément à son enseignement; aussi, au lieu de parler dans leurs synagogues, se retira-t-il dans la maison d'un certain Juste, autrefois prosélyte juif. Après s'être arrêté dix-huit mois à Corinthe il fut traîné par les Juifs de cette ville devant le tribunal du proconsul Gallion, qui repoussa rudement leur accusation. Quelque temps après Paul s'embarqua avec Aquilas et Priscille (2) pour la Palestine et arriva

(1) II *Thess.*, 2, 2.
(2) *Voy.* AQUILAS.

d'abord à Éphèse. Hug (et Haneberg (1) partage son avis) pense que durant ce voyage en mer l'Apôtre aborda en Crète et y laissa Tite. Quoi qu'on puisse mettre en avant pour étayer cette opinion, nous ne pensons pas pouvoir l'admettre, et nous renvoyons, comme on le verra bientôt, la visite de S. Paul dans l'île de Crète à un moment plus éloigné. Paul ne demeura que fort peu de temps à Éphèse, malgré la prière qu'on lui fit de s'y arrêter davantage, et il se hâta de gagner Césarée et Jérusalem, où il ne resta également que peu de jours (2). De Jérusalem il repartit pour Antioche, où il rencontra S. Pierre, avec lequel il eut la discussion dont l'Apôtre parle dans son Épître aux Galates (3). Paul parcourut ensuite la Galatie et la Phrygie, fortifiant les communautés qu'il visitait, et arriva enfin à Éphèse, où il se fixa pour quelque temps. Les Actes des Apôtres renferment deux données différentes sur la durée de ce séjour : suivant le chap. 19, 18-20, elle fut de deux ans et trois mois; suivant le chap. 20, 31, de trois ans (τριετίαν). En outre la seconde Épître aux Corinthiens rappelle expressément (4) et la première suppose très-vraisemblablement (5) un second séjour de l'Apôtre à Corinthe, avant qu'il eût écrit ces deux épîtres, séjour dont les Actes ne parlent pas.

On a fait diverses tentatives pour intercaler ce second séjour dans le récit des Actes; l'hypothèse la plus vraisemblable consiste à le placer durant les trois années qu'il passa à Éphèse, et à admettre, d'après cela, que, pendant ce temps, il fit une visite aux communautés d'Europe, qu'il revint à Éphèse

(1) *Hist. de la Révél.*, trad. p. I. Goschler, t. II, p. 256, 2e édition.
(2) *Act.*, 18, 22.
(3) 2, 11 sq.
(4) II *Cor.*, 13, 1. Cf. II *Cor.*, 12, 14; 13, 2.
(5) I *Cor.*, 16, 7.

et continua à y demeurer. Avec cette donnée, qu'admettent Schrader, Ruckert, Billroth, Olshausen, Meyer et Wieseler, on explique facilement la différence des indications que présentent les Actes sur la durée du séjour de l'Apôtre à Éphèse, et nous ne faisons pas difficulté de la prendre pour base des explications qui vont suivre.

Paul prêcha d'abord dans la synagogue d'Éphèse; mais l'entêtement des Juifs la lui fit bientôt abandonner, et il se mit à enseigner dans l'école d'un nommé Tyran. Comme Éphèse était la principale place de commerce de l'Asie Mineure, l'enseignement de l'Apôtre ne se borna pas aux habitants de cette ville, mais, disent expressément les Actes des Apôtres (1), il se propagea parmi les masses d'étrangers qui affluaient à Éphèse de toutes les parties de l'Asie Mineure, et cet enseignement fut en outre corroboré par de nombreux miracles. Au milieu de ses travaux apostoliques S. Paul fut informé que les Juifs répandaient des erreurs parmi les Chrétiens de Galatie. C'étaient probablement des Juifs venus de Jérusalem, qui, abusant de l'autorité des plus anciens d'entre les Apôtres, méconnaissaient dans Paul la dignité et le pouvoir de l'apostolat, soutenaient la nécessité de la circoncision et en général du maintien de la loi mosaïque. C'était attaquer non-seulement le fondement de la prédication de l'Apôtre, mais celui du Christianisme en général. On voit combien l'Apôtre en était profondément convaincu à toutes les paroles de l'*Épître aux Galates*, qu'il écrivit d'Éphèse, pour aller au-devant des menées judaïques et ramener les Galates à méditer son enseignement; car l'Apôtre n'exprime nulle part son sentiment avec autant d'énergie et de fermeté que dans cette épître; dans aucune de ses lettres sa parole n'est aussi décisive, aussi ardente, sa polémique aussi vigoureuse, aussi écrasante. Il démontre d'abord qu'il tient son apostolat immédiatement du Christ; que les plus anciens Apôtres ont reconnu son apostolat aussi bien que sa doctrine; que c'est en s'appuyant sur leur commune doctrine, suivant laquelle la loi n'est plus obligatoire, qu'il a résisté à S. Pierre lorsque celui-ci voulait, au moins extérieurement, céder aux exigences des judaïsants. Il continue à démontrer avec une logique irrésistible que la loi n'a aucune valeur par elle-même, qu'elle ne peut, par conséquent, justifier, et qu'elle n'est que l'école préparatoire du Christ. Il exhorte donc ses lecteurs à se maintenir dans la liberté du Christianisme et à ne pas retomber dans la servitude de la loi. On n'a jamais attaqué l'authenticité de l'Épître aux Galates. Toutefois, dans les temps les plus récents, Bruno Baur, le critique le plus frivole de l'exégèse moderne, a prétendu prouver que l'Épître aux Galates est une compilation de l'Épître aux Romains et de celle aux Corinthiens.

Peu de temps après l'envoi de l'Épître aux Galates, vraisemblablement, l'Apôtre commença la visite de la Macédoine et de la Grèce, dont nous avons parlé plus haut, en laissant à sa place Timothée à Éphèse. C'est ce que suppose la *première Épître à Timothée*, dont la rédaction doit répondre à ce moment de la vie de S. Paul; car Timothée devait être encore jeune lorsqu'il reçut cette épître (1); puis l'Apôtre, avant son départ pour la Macédoine, avait chargé Timothée de demeurer à Éphèse (2), et il exprime l'espoir de le revoir bientôt (3), deux circonstances qui ne s'accordent pas bien

(1) 19, 10.

(1) Cf. *Tim.*, 4, 12.
(2) *Ibid.*, 1, 3.
(3) *Ibid.*, 2, 14.

avec les détails que les Actes (1) nous donnent sur le départ définitif de l'Apôtre d'Éphèse. Le seul fait qui puisse étonner dans ce cas, c'est que l'Apôtre n'ait pas donné verbalement à Timothée, avant son départ, les avis que renferme sa lettre, et qu'il ne les lui ait communiqués que plus tard et par écrit. Mais il ne faut pas oublier que l'Apôtre n'était pas maître de disposer des moyens de s'embarquer, et qu'il fallait qu'il profitât des occasions qui se présentaient. L'Apôtre fut par conséquent peut-être obligé de quitter plus rapidement Éphèse qu'il ne le pensait, et sans pouvoir faire à Timothée les recommandations qu'il avait l'intention de lui adresser. La première Épître à Timothée porte incontestablement le caractère d'une lettre d'affaires écrite rapidement, d'un ton amical, sur toute espèce de sujets. L'Apôtre charge d'abord Timothée de prémunir les fidèles contre les hérésies, et il lui explique comment il doit résoudre la grave question de la *loi*. Puis il lui prescrit la conduite qu'il doit tenir à l'égard des femmes, des veuves, des autorités ecclésiastiques et des personnes qu'il faut employer au service de l'Église. Il rattache à la doctrine relative à la personne du Christ les principes que Timothée doit imprimer dans l'âme des fidèles pour les préserver de l'hérésie, et une série d'avis sur la manière dont l'évêque doit enseigner, doit agir envers les prêtres et les veuves, récompenser les prêtres, se prémunir contre les accusations dont ils pourront être l'objet, traiter les esclaves, enfin sur le peu de prix qu'il faut attacher aux biens de la terre et le peu d'estime qu'il faut avoir pour les richesses.

Schleiermacher est le premier qui ait attaqué l'authenticité de cette Épître. Mais, comme les trois Épîtres pastorales de l'Apôtre ont une incontestable affinité, le rejet de la première Épître à Timothée entraîne nécessairement celui de la seconde et de l'Épître à Tite. C'est ce qu'ont fait Eichhorn, de Wette, Schott, Credner, etc., et surtout Bruno Baur dans son *Nouvel Examen des prétendues Épîtres pastorales de l'apôtre Paul*, 1835, opuscule dont la substance a été admise dans le livre intitulé *Paul*, etc., et dont les conclusions ont été acceptées par toute cette école, par Schwegler, Zeller, etc., etc. L'espace ne nous permet pas d'exposer les motifs sur lesquels repose l'authenticité de ces Épîtres, et nous sommes obligé de renvoyer à la solide réfutation des objections soulevées contre elles qu'ont donnée Hug et surtout Wieseler (1).

L'Apôtre, comme nous l'avons dit, en continuant son voyage, dut être ramené une seconde fois à Corinthe. Il résulte, des données de la seconde Épître aux Corinthiens (2), que leur Église n'était pas dans l'état le plus florissant. A son retour, à la suite d'un naufrage dont il parle dans sa seconde Épître aux Corinthiens (3) et dont les Actes ne disent rien, il aborda dans l'île de Crète, où il laissa Tite. Il profita de la plus prochaine occasion pour arriver à Éphèse. Il est probable que S. Luc, dans ses Actes, ne passe ce voyage sous silence que parce que ce ne devait être qu'une simple visite. Revenu à Éphèse, Paul continua son apostolat dans cette ville. Des nouvelles qu'il reçut de Corinthe, qui ne firent que confirmer peut-être les résultats de ses observations personnelles, le déterminèrent, comme il ressort incontestablement de la première Épître aux Corinthiens (4), à écrire une lettre à cette Église. Cette lettre est perdue. L'Épître de S. Paul, publiée en

(1) 19, 21 sq.; 20, 4 sq.

(1) *Chronologie*, p. 286.
(2) 12, 11; 13, 2.
(3) 11, 25.
(4) 5, 9 sq.

arménien par le méchitariste Aucher, et la réponse des Corinthiens sont évidemment apocryphes. Nous ne savons avec certitude de la teneur de cette lettre perdue qu'une chose, savoir, qu'elle renfermait des reproches sur les désordres qui s'étaient introduits dans l'Église de Corinthe. L'Apôtre, probablement peu de temps après l'envoi de sa première lettre, reçut par les gens de Chloé (1), femme chrétienne, des nouvelles de la communauté de Corinthe. Elles étaient encore plus mauvaises que ce qu'il avait vu de ses yeux durant son second séjour dans cette ville. Il s'était notamment formé des partis, dont l'un prétendait ne suivre que Paul, l'autre Apollon, le troisième Pierre, le quatrième, enfin, le Christ. Les désordres n'avaient d'ailleurs pas disparu, et, dans un cas très-grave et très-scandaleux, la communauté avait agi sans aucune énergie. En outre les Chrétiens allaient porter leurs contestations devant des juges païens. Enfin il s'était introduit des désordres pendant l'office divin, pendant la Cène, et les Corinthiens abusaient des dons du Saint-Esprit. L'Apôtre avait pu être instruit de tout ce mal non-seulement par les gens de Chloé, mais par les députés que les Corinthiens lui avaient adressés pour obtenir de lui la solution de diverses difficultés. Toutes ces circonstances déterminèrent l'Apôtre à adresser une seconde lettre, qui est la *première Épître aux Corinthiens* que nous possédons. La matière en est variée. Après une introduction assez longue l'Apôtre déplore les divisions qui affligent la communauté de Corinthe, justifie sa méthode d'enseignement et expose la situation des Apôtres vis-à-vis des Églises; puis il reproche aux Corinthiens leurs désordres et leur immoralité; il les blâme de paraître devant les tribunaux païens et les exhorte à éviter les infractions aux mœurs. Il répond aux questions qu'ils lui ont adressées relativement au célibat, à la manducation des viandes offertes aux idoles, et il corrobore ses prescriptions en leur rappelant le désintéressement avec lequel il a exercé son apostolat parmi eux. Il passe ensuite aux reproches qu'ont mérités les désordres qu'ils commettent durant les cérémonies du culte, leur donne des instructions sur l'usage des dons du Saint-Esprit et sur le dogme de la résurrection des morts. Il finit par leur prescrire une collecte pour les fidèles de Jérusalem et par diverses salutations.

Cette première Épître aux Corinthiens nous fait connaître en détail la situation d'une communauté chrétienne nouvellement fondée et présente par là même le plus haut intérêt. Elle est encore plus intéressante par le grand nombre de questions qu'elle soulève sur le dogme et la discipline, et dont elle donne la solution. Le ton de cette lettre est celui de l'autorité qui a conscience d'elle-même, adoucie toutefois par la plus profonde charité. Le style en est tantôt sévère, tranchant, décisif, coupant court à l'erreur, tantôt doux et bienveillant; d'autres fois il s'élève au ton le plus sublime et prend les formes les plus poétiques. On n'a jamais révoqué en doute l'authenticité de cette épître.

A la fin de sa lettre l'Apôtre annonce aux Corinthiens qu'ils auront la visite d'Apollon. Le départ de ce disciple eut certainement lieu peu de temps après; il toucha, durant le trajet, l'île de Crète, comme on le voit dans l'Épître à Tite (1). Il est possible qu'il ait été en même temps, avec Zénas, nommé dans ce passage, le porteur de l'*Épître à Tite*, car il nous semble très-vraisem-

(1) *Voy.* CHLOÉ.

(1) 3, 13.

blable que cette Épître fut écrite après la première Épître aux Corinthiens et avant le départ définitif de l'Apôtre d'Éphèse. Du moins nous ne trouvons pas une période dans laquelle on puisse plus facilement placer la rédaction de cette lettre d'après les dates qu'elle nous présente. Suivant les Actes (1) S. Paul avait le projet de parcourir la Macédoine et la Grèce. Les Actes ne nous transmettent que fort peu de détails (2) sur l'exécution de ce projet ; mais nous voyons dans l'Épître aux Romains (3) que l'Apôtre étendit sa mission jusqu'en Illyrie. Il est hors de doute que l'Apôtre avait en vue dès l'origine de prolonger son voyage jusque-là, et il est possible qu'en partant d'Éphèse vers la Pentecôte il eût déjà décidé en lui-même dans quel endroit il passerait l'hiver.

Or, dans la lettre à Tite (4), il le charge, lorsqu'il lui enverra Artémas ou Tychique, de venir à Nicopolis, parce qu'il a résolu d'y passer l'hiver. Les savants ont émis bien des opinions diverses pour décider quel Nicopolis, parmi les nombreuses villes qui portaient ce nom, il faut entendre ici ; ce qui paraît le plus probable, c'est qu'il s'agit de la célèbre ville de Nicopolis en Épire, près du golfe d'Ambracie, agrandie par Auguste en mémoire de la bataille d'Actium ; elle appartenait encore à la province romaine d'Achaïe, mais n'était pas très-éloignée des frontières de l'Illyrie. Si cette opinion est fondée, elle nous donne un point d'arrêt sûr pour fixer la date de la rédaction de l'Épître à Tite. Il faut que cette rédaction soit postérieure à celle de la première Épître aux Corinthiens, puisque, lorsque celle-ci fut écrite, Apollon était encore auprès de S. Paul, et il faut qu'elle ait été rédigée à Éphèse, puisqu'Apollon ne partit pas de cette ville avec Paul, mais s'embarqua immédiatement pour Corinthe en passant par la Crète.

La lettre renferme des avis sur la manière dont Tite doit se conduire au milieu d'un peuple aussi corrompu que celui de Crète. Elle porte également le caractère d'une lettre d'affaire écrite au courant de la plume et sans longue réflexion. Quant à son authenticité, elle est aussi bien établie que celle des autres épîtres pastorales.

Paul, tout en correspondant avec les uns et les autres, continuait ses travaux apostoliques à Éphèse. Le succès semblait devoir couronner ses efforts (1), quoique péniblement acheté, car l'Apôtre compare lui-même ses luttes à un combat qu'il livrerait à des bêtes farouches (2). Enfin l'orfèvre Démétrius, qui vendait de petits temples d'argent de la Diane d'Éphèse, souleva une émeute contre l'Apôtre et les Chrétiens parce que la conversion des païens faisait du tort à son trafic. A la suite de cette émeute l'Apôtre quitta Éphèse et commença le voyage qu'il avait projeté en Macédoine et en Grèce.

Avant son départ il avait été rejoint par Timothée, qu'il avait envoyé à Corinthe avec la première épître adressée à cette Église. L'Apôtre, en apprenant de Timothée ce qui se passait à Corinthe, changea l'ordre qu'il avait antérieurement donné à Tite, et lui prescrivit, étant encore à Éphèse, de se rendre avec Tychique à Corinthe pour y veiller à la collecte à faire en faveur des pauvres de Jérusalem (3). Tite devait rejoindre l'Apôtre à Troade ; mais, lors-

(1) 19, 21.
(2) 20, 2, 3.
(3) 15, 19.
(4) 3, 12.

(1) I *Cor.*, 16, 9.
(2) I *Ibid.*, 15, 32.
(3) II *Cor.*, 12, 18.

que Tite y arriva, il ne trouva plus S. Paul (1), et il continua sa route vers la Macédoine.

Nous ne savons aucun détail de la mission de S. Paul en Macédoine; il semble seulement qu'il y poussa activement l'affaire de la collecte pour Jérusalem. On admet généralement que la *seconde Épître aux Corinthiens* fut datée de Macédoine, mais on ignore si ce fut de Philippe, de Nicopolis de Macédoine ou d'une autre ville. On croit qu'il n'écrivit cette épître qu'après l'arrivée de Tite; mais ce qui paraît plus vraisemblable, c'est que Tite ne le rejoignit que pendant qu'il l'écrivait. C'est ce que semble indiquer cette circonstance que Paul, après avoir, ch. 7, v. 6, annoncé l'arrivée de Tite, revient sur divers points dont il a déjà parlé, et cela ne s'explique que parce que Tite lui donna les renseignements qui lui manquaient auparavant et sur lesquels il ne pouvait par conséquent s'appuyer.

La seconde Épître aux Corinthiens est, d'après son principal caractère, une lettre apologétique. La première Épître avait été mal prise à cause de sa sévérité. Les adversaires de l'Apôtre exploitaient cette circonstance de la manière la plus odieuse, en établissant notamment une comparaison fâcheuse entre la bienveillance de son abord et le ton qu'il prenait dans sa lettre, disant qu'il remettait la visite qu'il avait promise parce qu'il redoutait de se montrer personnellement à Corinthe, et jetant des soupçons même sur le zèle qu'il avait montré en faveur de la collecte de Jérusalem, comme s'il y cherchait son propre intérêt. En outre on avait vu arriver à Corinthe de faux apôtres, chargés de prétendues lettres de recommandation provenant des Églises de Palestine, qui rabaissaient, comme les hérétiques de Galatie, l'apostolat de Paul. Il y avait donc divers points sur lesquels l'Apôtre devait se justifier dans son Épître, et c'est pourquoi la liaison des diverses parties en est assez peu sévère. L'Apôtre parle d'abord des persécutions qu'il a souffertes; il explique les raisons pour lesquelles il n'a pas encore été visiter les Corinthiens, justifie et adoucit en partie les décisions qui ont été trouvées trop dures dans sa première épître; puis, entrant dans le détail de son ministère évangélique, il établit les bases sur lesquelles repose son apostolat. En parlant de la joie sensible que lui a causée l'arrivée de Tite, il revient encore une fois sur les motifs de la sévérité qu'il a montrée dans sa première lettre et passe à la justification et à la recommandation de la collecte faite pour Jérusalem. Enfin il dit, d'un ton de plus en plus vif, qu'absent il est le même que présent; il oppose aux calomnies des faux apôtres les services qu'il a rendus, ses travaux, ses souffrances, les grâces extraordinaires dont il a été l'objet; il repousse en termes nets et vifs les accusations relatives à l'affaire de la collecte, et finit par des menaces, qu'il entremêle toutefois de paroles amicales et de bienveillantes salutations. La seconde Épître aux Corinthiens nous permet de pénétrer dans le fond de l'âme si noble et si grande de l'Apôtre; il n'y a pas une fibre du cœur qui ne soit touchée dans cet écrit. Le style est d'une beauté remarquable, tantôt triste et élégiaque, tantôt calme et purement dialectique, tantôt d'une sévérité effrayante. Son authenticité a toujours été à l'abri de toute attaque.

Tite fut le porteur de la seconde Épître aux Corinthiens, deux frères, probablement Tychique et Trophime, l'accompagnèrent. L'Apôtre les suivit plus tard, parce que, comme nous l'avons re-

(1) II *Cor.*, 2, 12.

marqué plus haut, il prit vraisemblablement la *via Egnatia* de Macédoine en Illyrie, et qu'il se dirigea de là, peut-être par mer, à partir de Dyrrachium, vers la Grèce, où il s'arrêta de nouveau en touchant Corinthe. C'est ce qui résulte de l'*Épître aux Romains*, laquelle, suivant ses propres indications (1), a été sans aucun doute écrite de Corinthe. L'Apôtre fait connaître lui-même l'occasion qui lui mit la plume à la main (2) en disant que, ayant eu souvent le projet de se rendre à Rome, il en avait été empêché jusqu'alors, mais que, étant redevable à tous, son désir était d'annoncer aussi l'Évangile aux Romains. Par conséquent ce ne furent pas des motifs particuliers et la situation spéciale de la communauté romaine qui le déterminèrent à écrire, mais le zèle qu'il mettait à remplir son apostolat. Aussi cette Épître est-elle d'une teneur plus générale que les autres, et, abstraction faite de l'Épître aux Hébreux, elle porte, plus que toutes les autres lettres de S. Paul, le caractère d'une dissertation. Elle se divise en deux parties : la première dogmatique, du ch. 1 au ch. 11 ; la seconde morale, du ch. 12 au ch. 16. Le thème de la première partie est cette proposition : que l'Évangile seul justifie devant Dieu. Il prouve cette proposition d'abord négativement, en exposant que ni les païens par la loi naturelle, ni les Juifs par la loi révélée, ne sont parvenus à la justification. Puis l'Apôtre démontre positivement qu'il n'y a de justification qu'en Jésus-Christ, en établissant que déjà l'Ancien Testament reconnaissait la foi et la grâce comme les facteurs de la justification, et que le Christ, second père du genre humain, par opposition au premier, par lequel le péché est entré dans le monde, est le restaurateur de la justice et de la béatitude perdues. L'Apôtre, s'échauffant de plus en plus, rattache à cette démonstration la description de la vie de la justice, qui mène de la servitude de la chair à la liberté de l'esprit, et qui exercera son influence jusque sur les créatures sans raison. L'exaltation du sentiment que cette exposition fait naître dans l'Apôtre réveille en même temps en lui la douleur que lui inspire le sort du peuple auquel il appartient, et qui, de plus en plus opiniâtre et aveugle, se détourne du salut en Jésus-Christ. Alors il montre à grands traits comment s'accomplissent par là les décrets de Dieu, et que le peuple juif, après avoir servi à transmettre l'Évangile aux gentils, sera finalement ramené par les gentils eux-mêmes à l'Évangile.

La seconde partie renferme des exhortations générales ; elle fait principalement ressortir l'obligation de l'obéissance envers les puissances établies et réfute quelques exigences de l'ascétisme judaïque, mettant partout en avant la charité comme principe de la vie chrétienne. La lettre se termine par une longue série de salutations adressées à des personnages probablement considérables de la communauté romaine.

L'Épître aux Romains a de tout temps été, autant par l'importance du sujet qu'elle traite que par la perfection de la forme, la plus estimée des épîtres de S. Paul, si l'on peut établir des différences dans cette matière. On ne se lassera jamais d'admirer la puissance de la dialectique, la profondeur et la richesse des pensées, la clarté de l'exposition, la vivacité saisissante avec lesquelles l'Apôtre exprime les sentiments d'une piété profonde et d'une véritable et saine philanthropie. On n'a jamais mis en doute l'authenticité de l'Épître aux Romains. Les objections que Bruno Baur a élevées contre l'authenticité des chapitres 15 et 16 (1) ne sont pas assez

(1) *Rom.*, 16, 1, 23.
(2) *Ibid.*, 1, 13 sq.

(1) *Paul*, p. 398 sq.

parce que sa teneur est moins individuelle et semble moins s'adresser à une communauté déterminée, que l'Épître aux Éphésiens n'était pas destinée aux Éphésiens seuls, mais que c'était une circulaire adressée à toutes les Églises de l'Asie Mineure; mais cette opinion soulève de graves objections, tandis que l'absence des formules de salutation et la teneur générale de l'Épître peuvent s'expliquer par d'autres raisons. On en appelle souvent, pour confirmer l'opinion en question, à un renseignement qu'on trouve dans S. Basile le Grand, qui dit que, dans les anciens manuscrits, le ἐν Ἐφέσῳ (1) manquait; mais un passage d'Origène, inaperçu jusque dans les derniers temps (2), explique l'origine de cette assertion de S. Basile, de manière à ce qu'à l'avenir on ne soit plus tenté d'invoquer ce passage. C'est pourquoi nous pensons que l'Épître aux Éphésiens n'est pas autre chose qu'une lettre écrite à la communauté d'Éphèse même, ce que confirme le témoignage de S. Ignace d'Antioche et de Tertullien.

L'authenticité de l'Épître aux Colossiens a été attaquée d'abord par Meyerhoff; celle aux Éphésiens a été révoquée en doute par de Wette et Schwegler. B. Baur (3) non-seulement a adopté ce doute et cherché à le motiver, mais il l'a étendu à l'Épître à Philémon (4). Ces doutes reposent soit sur des malentendus, soit sur des interprétations forcées, soit sur des hypothèses arbitraires, et le tout est facile à réfuter.

Enfin S. Paul écrivit encore de Rome l'*Épître aux Philippiens*. Il y fut déterminé par l'envoi d'un secours que lui fit cette communauté par l'intermédiaire d'Épaphrodite (1). Épaphrodite tomba malade à Rome (2), et, après sa guérison, fut renvoyé à Philippe par l'Apôtre, qui lui remit une lettre. Cette lettre a tout à fait le caractère d'un écrit dogmatique, amicalement adressé à une communauté de fidèles qui a obligé l'Apôtre. Il rend compte de sa situation, de ses dispositions, passe ensuite à de pieuses exhortations, invite les fidèles à l'union, leur recommande Timothée et Épaphrodite, les prémunit contre les séducteurs, ajoute divers avis pour les fidèles en particulier et la communauté en général, et termine par l'expression de sa gratitude pour le bienfait dont il a été l'objet.

B. Baur, comme toujours (3), a contesté l'authenticité de cette épître et a été parfaitement réfuté par Lünemann (4).

D'après les détails que S. Paul donne, dans les Épîtres citées jusqu'à ce moment, de sa captivité à Rome, il semble toujours avoir conservé l'espoir de sa délivrance prochaine. Il prie même Philémon de lui préparer un logement (5), et dans l'Épître aux Philippiens il parle des progrès que l'Évangile fait dans Rome (6); enfin les salutations qui terminent ces Épîtres prouvent qu'il était entouré d'un nombre assez considérable d'amis sûrs et dévoués. On ne doit donc pas s'étonner que, dans cette situation, Paul fasse aux Philippiens (7) la promesse de leur envoyer bientôt Timothée. Cette promesse fut réalisée, et Timothée partit pour l'Asie en passant par Philippe. Quant à la situation ultérieure de S. Paul à Rome, nous ne pouvons que

(1) *Eph.*, 1, 1.
(2) Dans Cramer, *Catenæ in Sancti Pauli epistolas*, etc., Oxonii, 1842, p. 102.
(3) *Paul*, p. 417 sq.
(4) L. c., p. 475.

(1) *Phil.*, 4, 10-8.
(2) *Ibid.*, 2, 27.
(3) *Paul*, p. 458.
(4) *Pauli ad Philipp. epistolam contra Baurium defendit*, Gott., 1847.
(5) 22.
(6) *Phil.*, 1, 12 sq.
(7) *Ibid.*, 2, 19.

sistait cette hérésie ; cependant on peut y reconnaître les commencements encore grossiers du gnosticisme. A cette nouvelle l'Apôtre écrivit à l'Église de Colosse et envoya sa lettre par Tychique, qui devait en même temps donner verbalement des renseignements sur la situation de l'Apôtre et recueillir pour celui-ci des détails plus circonstanciés à Colosse même (1). Il le fit accompagner (2) par Onésime, et chargea ce dernier d'une courte épître pour son ancien maître, qu'il priait de recevoir avec bienveillance le transfuge. Le chemin que devait prendre Tychique le faisait passer par Éphèse. Quoique S. Paul n'eût, il semble, aucune raison particulière d'entrer en communication directe avec cette communauté, il lui parut utile de donner à Tychique non-seulement des recommandations verbales pour cette Église, mais encore de lui remettre une lettre pour elle. Il est probable que l'Apôtre ne se trompait pas sur la nature particulière de l'hérésie qui avait éclaté à Colosse et sur les suites désastreuses qu'elle pourrait avoir, si on ne s'y opposait pas, et qu'elle eut malheureusement dans l'Église. L'Apôtre devait penser que, de même qu'il avait fait d'Éphèse le centre de son activité apostolique dans l'Asie Mineure, les hérétiques pourraient choisir cette ville comme centre de leurs menées, et qu'il fallait par conséquent aller au-devant du danger dont ils menaçaient l'Église, non-seulement à Colosse, leur point de départ, mais à Éphèse, métropole du commerce de l'Asie Mineure. Cette hypothèse, très-vraisemblable, explique la lettre aux Éphésiens et sa corrélation avec l'Épître aux Colossiens. Les deux épîtres ont d'après cela, on doit s'y attendre,

(1) *Col.*, 4, 7, 8.
(2) *Ibid.*, 4, 9.

beaucoup d'analogie (1) ; mais elles diffèrent, dès le premier aspect, en ce que l'Épître aux Colossiens est beaucoup plus individuelle, celle aux Éphésiens beaucoup plus générale. Mais cette différence éclate surtout en ce que, dans la première, l'Apôtre attaque directement l'hérésie, tandis que, dans la seconde, il ne la combat qu'indirectement et s'étend d'autant plus sur le dogme de l'Église, qu'il démontre être la puissance la plus solide et la plus efficace contre les hérésies. L'Apôtre, dans sa lettre aux Colossiens, les rend d'abord attentifs à la sublime mission du Christ, médiateur et rédempteur unique, dans lequel réside la plénitude de la divinité, et les prémunit contre les suggestions de la fausse sagesse du monde et les exigences d'un ascétisme antichrétien. Ces considérations amènent naturellement une série de prescriptions morales, et l'Apôtre termine sa lettre par des salutations.

Dans la lettre aux Éphésiens, au contraire, il expose principalement le grand mystère de l'union des Juifs et des gentils en un corps, qui est le Christ. De là il passe en revue les obligations qui naissent de cette situation, et parle d'abord du devoir qui résulte de l'unité, puis de ceux que produit la multiplicité des dons et des fonctions dans l'Église. Après avoir établi ainsi un parallèle entre le paganisme et le Christianisme, il envisage les devoirs sociaux que doit remplir l'individu vis-à-vis de l'individu, vis-à-vis de la famille et de l'État. Il termine en exhortant énergiquement les Éphésiens à combattre pour la vérité et à prier les uns pour les autres.

On a généralement et faussement cru, parce que cette épître n'a pas les formules de salutation ordinaires, et

(1) *Voir*, dans de Wette, *Introduction*, une table de comparaison, c. 160.

fut une seconde fois jeté en prison, sans pouvoir cette fois espérer de délivrance. Dans cette situation, comme ses compagnons habituels ou l'avaient abandonné, ou avaient été envoyés en mission par l'Apôtre, il désira la présence de Timothée, le plus dévoué de ses amis, et le but de sa seconde épître à ce saint disciple fut en effet de le ramener à Rome. Mais plus l'Apôtre devait être incertain de revoir encore une fois Timothée, plus il devait se sentir pressé de lui donner ses derniers avis sur la direction de son ministère apostolique. Ces avis portent soit sur les hérésies qui commençaient à se faire jour, soit sur celles qu'il prévoyait de loin, soit enfin sur les qualités nécessaires pour remplir dignement et avec fruit les saintes fonctions de l'épiscopat.

C'est à cette époque aussi qu'il faut assigner l'*Épître aux Hébreux*. Cette épître ne porte pas, comme les autres, l'inscription habituelle indiquant le nom de l'auteur. Cependant la plus antique tradition désigne évidemment Paul comme l'auteur de cette lettre. Ainsi Pantène (1) et Origène (2) disent d'une manière générale : « C'est avec raison que les anciens nous ont appris que (cette épître) est une œuvre de S. Paul. » Sans doute cette épître demeura longtemps, notamment dans l'Église latine, sans être admise comme une œuvre de S. Paul; mais on peut démontrer que ce fut bien plus par des motifs dogmatiques que pour des raisons d'exégèse. Du reste ceux-là mêmes qui nient que S. Paul en soit l'auteur ne méconnaissent pas que la doctrine de l'épître aux Hébreux ne soit la vraie doctrine de S. Paul. Quant au style il diffère d'une manière si remarquable du style habituel de l'Apôtre qu'on eut de bonne heure la pensée ou que l'épître fut originairement écrite en hébreu, puis traduite en grec, peut-être par S. Luc, ou que S. Paul, en l'écrivant, se servit d'un aide.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.
(2) Id., l. c., 25.

La première opinion est absolument invraisemblable; la seconde pourrait bien être fondée, d'autant plus qu'Origène parle déjà (1) d'auteurs qui désignent S. Luc ou S. Clément comme les aides en question. Il faudrait, d'après cela, se représenter Paul, captif, ayant communiqué à un de ses amis présents, S. Luc, sans aucun doute (2), non-seulement les idées générales de l'épître qu'il veut écrire, mais encore s'entretenant avec lui de sa teneur en détail, et S. Luc finissant par la rédiger. C'est ce qui expliquerait aussi de la manière la plus simple le coloris paulinien que présentent incontestablement certains passages. Cette supposition n'a rien d'invraisemblable, car, durant sa seconde captivité, l'Apôtre eut beaucoup moins la possibilité d'écrire lui-même que durant la première. Si cette hypothèse est exacte, la situation dans laquelle fut écrite l'épître est à peu près celle-ci : Timothée avait répondu à l'appel de l'Apôtre, mais en route il était tombé en captivité. Dans l'intervalle l'Apôtre avait rédigé la lettre aux Hébreux avec S. Luc et l'avait terminée, lorsqu'il apprit que Timothée avait été relâché. Cette délivrance ranima peut-être l'espoir qu'il avait de recouvrer lui-même la liberté, et c'est pourquoi il mande à ses lecteurs non-seulement que Timothée a été mis en liberté, mais que, dès l'arrivée de ce disciple, l'Apôtre ira lui-même leur rendre visite (3).

Il est certain que l'épître est destinée aux Judéo-Chrétiens, qui tenaient encore à l'observation de la loi, et précisément à ceux de Palestine, parce que

(1) L. c.
(2) Cf. II *Tim.*, 4, 11.
(3) *Hébr.*, 13, 23.

la lettre suppose une exacte connaissance du culte du temple de Jérusalem. Le but de l'épître est d'établir la suprématie du Christianisme sur le judaïsme. L'Apôtre démontre que le Fondateur de la nouvelle alliance est infiniment élevé au-dessus des hommes et par conséquent au-dessus de l'ancienne alliance ; que le nouveau sacerdoce est bien supérieur à l'ancien ; qu'à la tête de ce sacerdoce se trouve un Grand-Prêtre, non pas mortel, pécheur, faillible, mais divin, impeccable et éternel, qui peut pardonner les péchés non-seulement d'une manière typique, mais réelle ; que par conséquent les sacrements de l'Église ne sont pas seulement des ombres et des figures sans vertu par elles-mêmes, mais des grâces réelles et parfaites ; que le sang du nouveau sacrifice n'est pas, comme celui des boucs et des taureaux de l'Ancien Testament, incapable d'effacer les péchés des hommes, mais qu'une fois pour toutes il opère la rémission des péchés et la réconciliation éternelle. A cette exposition dogmatique l'Apôtre ajoute des encouragements ; il exhorte les Hébreux à conserver la foi, à persévérer en face des persécutions et à mener une vie conforme à leur croyance.

L'espérance qu'avait manifestée l'Apôtre dans cette épître ne devait pas se réaliser : S. Paul trouva la mort à Rome. Suivant l'unanime tradition il eut la tête tranchée hors de la ville, sur la voie d'Ostie, en qualité de citoyen romain.

Il y a diverses opinions sur la date de ce martyre. Les savants qui nient une seconde captivité de l'Apôtre sont obligés de désigner l'an 64 ou 65 apr. J.-C.; mais, suivant l'opinion la plus probable, cette date est l'an 67, au plus 68, apr. J.-C. L'Église célèbre cette mort le 29 juin, en même temps que la mort de S. Pierre.

On a fait beaucoup d'essais pour découvrir et déterminer la pensée dogmatique et prédominante de l'Apôtre. Or cette pensée n'est autre chose que l'idée de l'Évangile, dont il se reconnaît le serviteur comme les autres Apôtres. Il faudrait, si on pouvait réussir dans une pareille tentative, démontrer que l'Apôtre consigna le sommaire complet de sa science religieuse dans les lettres, relativement peu nombreuses, qu'il écrivit dans des occasions toutes spéciales et pour répondre à des besoins tout particuliers. Or qui oserait tenter une pareille démonstration ? Mais on ne peut méconnaître qu'on trouve dans l'Apôtre un type particulier d'enseignement, et sous ce rapport il y a une grande différence entre lui et S. Jean ou S. Jacques, par exemple.

Quant à la personne de l'Apôtre tous les renseignements de l'antiquité s'accordent à dire que son extérieur n'avait rien de remarquable (1). Quoi qu'il en soit, son âme était grande, son intelligence sublime ; son caractère était d'une fermeté telle que ni les persécutions, ni les plus dures extrémités ne purent le détourner de la voie que Dieu lui avait tracée. Sa volonté avait la force d'accomplir les vastes plans que concevait son esprit. Son intelligence pénétrait dans la profondeur des vérités révélées, et, ce qu'il avait découvert, il savait l'exposer de la manière la plus lumineuse et la plus vive. Son éloquence était un objet d'admiration même pour les païens et le demeurera dans tous les temps, bien plus à cause de la richesse des sentiments qu'il révèle qu'à cause de l'art avec lequel il les exprime. L'égoïsme lui était étranger, et il n'était jamais aveuglé par l'amour-propre ; on le voit spécialement dans la seconde Épître aux Corinthiens, où il est obligé de se faire violence pour parler des dons qui

(1) Cf. Nicéphore, *Hist. eccl.*, 2, 37.

lui ont été accordés et qui justifient son apostolat. Ce qui l'animait, c'était l'amour de Dieu et des hommes, auxquels il s'était consacré sans réserve. Ce qui le caractérise encore, c'est sa profonde humilité ; il ne peut se délivrer de la pensée qu'il a un jour persécuté l'Église, et il y revient sans cesse pour y trouver un motif de s'humilier. Le grand fait de sa vie est l'énergique réalisation de la pensée que les païens étaient appelés comme les Juifs à prendre immédiatement part au salut apporté par le Christ. C'est pourquoi l'Église place S. Paul, représentant de son universalité, à côté de S. Pierre, garant inébranlable de son unité.

Cf. les *Biographies* de S. Paul par Hemsen, Gœttingue, 1830 ; Schrader, Leipz., 1830 ; Néander, dans son *Histoire de la Propagation*, etc., I, 107 ; Baur, Stuttgard, 1845 ; Anger, *Recherches chronologiques*, et Wieseler, Gœttingue, 1848. Les commentaires sur les Épîtres de S. Paul les plus remarquables, parmi les auteurs catholiques, sont ceux de Windischmann, sur l'Épître aux Galates ; de Maier et Reithmann, sur l'Épître aux Romains ; de Mack, sur les Épîtres pastorales. Parmi les nombreux commentateurs protestants on peut nommer Meyer, *Commentaire critique et exégétique du Nouveau Testament*.

ABERLÉ.

PAUL (CONVERSION DE S.). *Voyez* CONVERSION DE S. PAUL.

PAUL (VINCENT DE). *Voy.* VINCENT DE PAUL.

PAUL DE BERNRIED, contemporain et fidèle compagnon de Priscus Géroch (1), naquit probablement en Bavière, et fut d'abord prêtre, ou, selon certains auteurs, chanoine à Ratisbonne. Fidèle et ardent partisan du Pape Grégoire VII, il fut persécuté par un clergé dépravé, à cause de la sévérité de ses prédications, et chassé de Ratisbonne. Il alla se réfugier dans le couvent nouvellement fondé des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Bernried, dans la haute Bavière, et devint une des gloires de ce chapitre. Il séjourna quelque temps à Rome, sous le règne de Calixte II, pour obtenir l'approbation de son couvent par le Saint-Siége. On ne sait pas autre chose de sa vie et l'on ignore la date de sa mort. On a de lui deux écrits précieux : *Vie du Pape Grégoire VII* et *Vie de la sainte solitaire Herluca*, que publia le célèbre P. Gretser, Jésuite, à Ingolstadt, 1610 (1), et que les Bollandistes et les autres collections de vies des saints ont adoptée. *Herluca*, née en Souabe, demeura après sa conversion pendant trente-six ans à Epfach, dans le diocèse d'Augsbourg, près de l'église de Saint-Laurent et du tombeau de l'évêque Wikterp, et mena une vie d'une merveilleuse sainteté. Paul de Bernried la visita souvent et entretint avec elle une amicale correspondance. Elle fut contrainte par la persécution des habitants d'Epfach de quitter sa solitude, et se réfugia à Bernried, où, enfermée dans une cellule, elle continua sa vie d'austérité et de contemplation. Paul écrivit sa vie trois ans après sa mort.

Cf. Braun, *Hist. des Évêques d'Augsbourg*, II ; Kobolt, *Lexique des Savants* ; Gretser, Boll., l. c.

SCHRÖDL.

PAUL DE BOURGES. *Voyez* LYRA.

PAUL (S.) (DE LA CROIX). *Voy.* PASSIONISTES.

PAUL DE SAMOSATE, ainsi nommé du lieu de sa naissance (Samosate sur l'Euphrate, dans la Syrie Comagène), devint vers 260 évêque d'Antioche.

Né de parents pauvres, il avait rem-

(1) *Voy.* GÉROCH.

(1) *Voy.* GRETSER.

pli d'abord d'assez maigres emplois, et devint cependant fort riche, une fois parvenu à l'épiscopat, grâce à toutes sortes d'exactions qu'il exerça. Sa conduite morale n'était guère plus pure que son administration financière ; on lui reprocha d'avoir entretenu des relations scandaleuses avec des femmes perdues et d'avoir toléré dans son clergé des désordres du même genre. Il donna des preuves nombreuses d'orgueil et de vanité. Il se fit revêtir des fonctions de *ducenarius* (c'était une magistrature, selon les uns, une inspection des finances, suivant les autres), probablement à la cour de la princesse Zénobie, de Palmyre, auprès de laquelle il jouissait d'un grand crédit. Il préférait ce titre à celui d'évêque, s'entourait toujours d'une suite nombreuse, se faisait applaudir par des claqueurs quand il prêchait, aimait à s'entendre louer en face par des prédicateurs, se donnait à lui-même les louanges qu'il mendiait des autres et qu'il refusait aux grands docteurs de l'antiquité chrétienne, abolit les cantiques habituels de l'Église et les remplaça par des hymnes en son honneur, qu'il faisait chanter par des femmes, etc., etc. C'est ainsi que le dépeignent les Pères du concile qui le condamna (1). Le désir de plaire à la princesse Zénobie eut, dit-on, une grande influence sur les erreurs judaïques qui le rendirent suspect dans l'Église; car cette princesse avait elle-même un penchant prononcé pour les opinions judaïques, et, suivant quelques auteurs, elle était Juive. Le premier évêque qui s'éleva contre les hérésies de Paul fut S. Denys d'Alexandrie (2). Paul lui avait écrit en termes équivoques; Denys le pria de s'exprimer plus clairement. Paul répondit assez ouvertement et provoqua par là

(1) *Voy.* ANTIOCHE (concile d').
(2) *Voy.* DENYS D'ALEXANDRIE.

une réfutation longue et vigoureuse de la part de Denys. Paul résuma ses objections contre la doctrine de l'Église en *dix questions*, que Denys réfuta dans un écrit très-détaillé. Tel est le récit de Théodoret. Le P. Turrian, Jésuite, publia aussi, en 1608, un écrit de S. Denys (1), dont toutefois l'authenticité est très-douteuse (2).

En 264 plusieurs évêques se réunirent en synode à Antioche pour prendre une décision relative à l'enseignement de Paul. Parmi eux se trouvaient Firmilien, de Césarée en Cappadoce, Grégoire le Thaumaturge, Athénodore, Hélénius de Tarse, Maxime de Bostre et le diacre Eusèbe d'Alexandrie, plus tard évêque de Laodicée. S. Denys y fut aussi invité, mais son grand âge ne lui permit pas de comparaître. Il envoya au concile une lettre dans laquelle il exprimait son sentiment (elle est perdue) et mourut bientôt après. Paul promit de renoncer à ses erreurs, et le concile ne prononça pas de sentence contre lui; mais Paul avait simplement dissimulé et demeura attaché à ses erreurs. Vers la fin de 269 ou le commencement de 270, 70 à 80 évêques se réunirent à Antioche, vraisemblablement sous la présidence d'Hélénius de Tarse (quelques auteurs admettent qu'il y eut également, à Antioche, entre 264 et 269, un concile qui n'eut pas d'autre résultat que le premier). Paul essaya encore cette fois d'échapper par des subterfuges; mais le prêtre Malchion sut le démasquer. Malchion avait antérieurement enseigné avec beaucoup de succès les sciences profanes à Antioche et avait été plus tard ordonné prêtre dans cette ville, à cause de sa piété et de sa grande érudition (3). Il

(1) On le trouve dans la *Bibl. Patr. Par.*, t. XI.
(2) *Voir* Mœhler-Reithmayr, *Patrol.*, p. 632.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 29. Hieron., *Catal.*, c. 71.

fut chargé par les évêques de soutenir au concile la discussion avec Paul, et il finit par mettre complétement à jour les erreurs de ce prélat. Cette discussion, qui fut recueillie par des notaires, non-seulement existait encore au temps de S. Jérôme et d'Eusèbe, mais est encore citée au sixième siècle par Léontius; il n'en reste plus que quelques fragments (1). Paul fut convaincu d'hérésie et déposé; il eut pour successeur Domnus. Le synode publia ses décisions dans une lettre synodale adressée au Pape Denys, à Maxime d'Alexandrie et à tous les évêques de la catholicité; cette lettre, suivant S. Jérôme, avait été rédigée par Malchion. On en trouve dans Eusèbe (2) des fragments qui rendent compte des mœurs et du caractère de Paul, mais non de ses erreurs. La lettre de Denys d'Alexandrie, le compte rendu de la discussion entre Paul et Malchion et d'autres actes étaient ajoutés à la lettre synodale. Félix, successeur du Pape Denys, confirma la condamnation de Paul (3).

Paul résista à la sentence du synode et refusa de quitter sa résidence épiscopale, soutenu qu'il était probablement par la princesse Zénobie. L'empereur Aurélien ayant vaincu Zénobie et conquis Antioche (272), les évêques s'adressèrent à lui, et il déclara que la maison appartenait à celui à qui l'évêque de Rome et les évêques italiens adressaient leurs lettres, c'est-à-dire à celui qui était reconnu comme évêque par ceux-ci.

Nous n'avons que des renseignements incomplets sur les erreurs de Paul. Lorsque le concile d'Antioche dit qu'il renouvela l'hérésie d'Artémas, il semble ne le désigner par là en général que comme un antitrinitaire (1). Il est probable qu'il tenait le Christ simplement pour un homme, qu'il croyait que le Verbe divin était non une hypostase divine, mais une vertu impersonnelle de Dieu, plus abondante en Jésus que dans les prophètes, et que c'était à cause de cette inspiration par le Verbe divin (par conséquent seulement dans un sens figuré) qu'on appelait le Christ le Fils de Dieu. On nomma les adhérents de Paul *Paulianistes*, *Paulaniens* ou *Samosatiens*. Il ne paraît pas qu'ils devinrent jamais fort nombreux, et ils avaient complétement disparu au cinquième siècle.

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. IV; Du Pin, t. I; Rohrbacher, *Hist. ecclésiast.*, t. V. REUSCH.

PAUL DE THÈBES (S.), père des anachorètes, naquit en 227 à Thèbes, dans la haute Égypte. A l'âge de quinze ans il perdit ses parents, qui étaient à leur aise, et il demeura avec sa sœur, qui était mariée à un païen. Au moment où éclata la persécution de Dèce son beau-frère résolut de le dénoncer comme Chrétien aux autorités de Thèbes, afin de s'emparer de ses biens. Paul s'enfuit au désert de la Thébaïde dans l'intention d'y attendre la fin de la persécution (251). En errant dans le désert il trouva une montagne au pied de laquelle s'ouvrait une vaste caverne, et d'où s'étendait une place ombragée par des palmiers, arrosée par l'onde fraîche et pure d'une source voisine. L'endroit lui sembla disposé tout exprès pour la retraite d'un solitaire. Paul s'y fixa et reconnut bientôt que ce devait être désormais sa demeure. Il y passa près de quatre-vingt-dix ans, sans y voir une âme, sans que personne le vît jamais; les palmiers lui fournis-

(1) Dans Galland, *Bibl.*, III, 558. Du Pin, *Bibl.*, I, 193, la répute peu authentique. *Cf.* Mœhler-Reithmayr, I, 661.

(2) *Hist. eccl.*, 7, 30.

(3) Cf. l'article HOMOOUSIENS et l'article de Frœchhammer, dans la *Revue théol. trim. de Tubingue*, 1850, 1, sur la décision de ce concile d'Antioche concernant le mot ὁμοούσιος.

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

saient de l'ombre, des vêtements, de la nourriture; la source lui donnait sa boisson. Peu avant sa mort il fut visité par S. Antoine, le père des moines, qu'une inspiration divine mena jusqu'à lui. S. Jérôme a écrit l'histoire de cette visite et celle de la mort de S. Paul. Cette histoire est généralement connue et nous ne la rapporterons pas. Érasme, les centuriateurs de Magdebourg et certains critiques des temps modernes la révoquent en doute ou s'en moquent. Est-il permis de reléguer parmi les fables ce qu'un homme tel que S. Jérôme raconte comme un fait historique presque contemporain? S. Jérôme, en outre, dans sa *Vita Pauli*, déclare que toutes sortes de détails erronés étaient répandus sur S. Paul, et on ne peut pas admettre qu'il voulut opposer à ces fraudes d'autres mensonges. Dans le décret du Pape Gélase, *de Libr. apocryph.*, il est dit, par rapport à la *Vita Pauli* de S. Jérôme : *Vitas Patrum Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium eremitarum, quas tamen vir beatus scripsit Hieronymus, cum omni honore suscipimus.* Paul mourut à l'âge de cent treize ans, vers 340.

Cf. Boll., 10 janv., et *Opp. S. Hier.*

SCHRÖDL.

PAUL DIACRE. *Voy.* WARNEFRIED.

PAUL Ier (S.), Pape, succéda immédiatement à son frère, le Pape Étienne III, sur le Saint-Siége, en 757. Anastase (1) raconte de lui qu'il visitait la nuit les malades, les pauvres, les prisonniers, et leur distribuait des paroles de consolation et des secours, de même qu'il chercha à détourner l'empereur Constantin Copronyme (2) de sa fureur iconoclaste. Il eut à se défendre de toutes manières contre les perfidies et les violences du roi des Lombards, Didier (1). Comme toutes les plaintes étaient inutiles et que Didier ne tenait aucune de ses promesses, Paul s'adressa à Pepin, qui défit à plusieurs reprises les Lombards. Paul, dit-on, fut le parrain de Gislana, fille de Pepin. L'empereur de Constantinople fit demander par des ambassadeurs la fille de Pepin en mariage pour son fils, et ces ambassadeurs se donnèrent comme garants de l'orthodoxie de leur maître. Mais Pepin convoqua un concile à Gentilly, en 767, et le Pape y envoya six députés. Les deux principales questions portèrent sur les images et la procession du Saint-Esprit. On ignore ce qui fut décidé dans ce concile; mais on peut le conclure en général de ce que la France demeura fidèle à la foi en la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et de ce que, peu de temps après ce concile, douze des plus savants évêques de France se signalèrent, dans un concile de Rome, parmi les défenseurs les plus décidés du culte des images. Peu avant sa mort, Toto, duc ou gouverneur de Népi, envahit Rome à la tête d'une troupe armée, fit recevoir d'abord dans l'Église et ensuite sacrer évêque de Rome son frère Constantin (ce Constantin fut renversé en 768). Paul Ier mourut le 21 janvier 767. Il avait été un théologien fort instruit; il fonda diverses églises, chercha à introduire le chant de l'Église romaine en France, et fit, en 757, cadeau d'une montre à Pepin. Paul Ier fut canonisé. On a de lui quelques lettres qui se trouvent dans les collections de conciles et dans le recueil de Gretser. Quelques-unes de ces lettres ont une date postérieure à la mort de Paul, ce qui a fait attaquer leur authenticité. HAAS.

PAUL II (PIERRE BARBO), Pape, Vénitien, était cardinal-prêtre du titre

(1) *In Vita Pontif.*

(2) *Voy.* CONSTANTIN COPRONYME.

(1) *Voy.* DIDIER.

de Saint-Marc et fils de la sœur du Pape Eugène IV. Il fut obligé, avant son élection, de signer une capitulation qui l'obligeait à continuer la guerre contre les Turcs, à réformer le collége des cardinaux, à maintenir la résidence permanente des Papes à Rome ou dans les environs, à convoquer un concile œcuménique dans l'espace de trois années, pour guérir l'Église malade, à restreindre le nombre des cardinaux à vingt-quatre et à maintenir leurs droits. A ces conditions, qu'il souscrivit, il monta sur le Saint-Siége le 31 août 1464; mais, une fois élu, il déclara que la convocation d'un concile œcuménique était l'affaire des Papes, et non celle des cardinaux, et il sut peu à peu amener ces derniers à révoquer les conditions qu'on lui avait imposées, conduite qui fut, dit-on, approuvée par les plus célèbres canonistes. Paul II poussa avec ardeur et persévérance à la guerre contre les Turcs; mais des difficultés de toute espèce s'élevèrent en Allemagne contre la réalisation de ce projet. Bientôt s'ajoutèrent à ces ennuis les inquiétudes que donnèrent au Pape Ferdinand, roi de Naples, et un parti remuant dans Rome même, que le Pape, toutefois, parvint à abattre. Revenant toujours à son plan primitif, il avait obtenu de la diète de Ratisbonne la promesse formelle d'une armée considérable contre les Turcs, lorsque, le 25 juillet 1471, il fut frappé d'apoplexie. Il avait décrété que le jubilé aurait lieu tous les vingt-cinq ans. En 1466 il avait excommunié Podiébrad.

On a soutenu les opinions les plus diverses sur le caractère, le gouvernement et la vie de Paul II. Tel auteur en fait un prince efféminé et larmoyant, tel autre un souverain que rien n'arrête dans ses résolutions; celui-ci le dépeint comme un dissipateur, celui-là comme un avare; l'un voit en lui le père compatissant des malades, l'autre le plus dur des despotes. Platina (1) en fait le plus défavorable portrait, sans pouvoir garantir tout ce qu'il avance et sans pouvoir dissimuler qu'il a un parti pris contre ce Pape. Paul l'avait dépouillé de sa charge, comme ses collègues, dont les intrigues, et notamment une lettre de menace de Platina, avaient provoqué sa sévérité. Il paraît avéré que Paul était d'un abord difficile, qu'il voulait avant tout la gloire du Saint-Siége, mais qu'il se montra miséricordieux et doux envers les coupables, qu'il pourvut à ce que Rome fût approvisionnée à bon marché et qu'il l'embellit par de nouvelles constructions. Canisius et Quérini prennent résolûment son parti; Muratori dit que l'apologie de Quérini est parfaite; mais il avoue que, outre Platina, d'autres écrivains estimés ont sévèrement blâmé Paul, que les Romains l'ont haï, sans, dit-il, qu'on puisse donner de bons motifs de ce blâme ni de cette haine. On a encore de ce Pape des lettres et des *Ordinationes;* on lui attribue aussi un *Tractatus de Regulis cancellariæ*. On comprend facilement que les écrivains protestants le maltraitent, vu l'énergie qu'il déploya contre les Hussites.

HAAS.

PAUL III (ALEXANDRE FARNÈSE), Pape, issu d'une des premières familles des États romains, naquit en 1468 à Carnio, dans le ressort de Florence. Il était évêque d'Ostie et doyen du sacré collége lorsque son prédécesseur, Clément VII, le recommanda à ses collègues en vue de son mérite. Il fut en effet élu par 34 cardinaux, le 13 octobre 1534. C'était un prélat savant, plein de goût, comme le prouve le palais Farnèse, qu'il fit construire à Rome. Il déploya beaucoup de zèle à réunir un concile universel, qu'après bien des

(1) *Voy.* PLATINA.

difficultés il convoqua d'abord à Mantoue, puis à Vienne, enfin à Trente, d'où, au bout de deux ans, il fut, par suite de la guerre, obligé de le transférer à Bologne. Il est, par conséquent, évidemment injuste de soutenir, comme le font les protestants, qu'il ne pensait pas sérieusement à la tenue d'un concile. En revanche il est bien établi que ce reproche retombe tout entier sur eux. Le Pape était en outre fort préoccupé des affaires politiques de l'Europe, et surtout de la lutte entre Charles-Quint et François Ier. L'élévation de sa propre maison, le malheur de son fils naturel, Pierre-Louis Farnèse, et l'ingratitude de son petit-fils, Octave, lui causèrent beaucoup de soucis et de chagrins et lui donnèrent lieu de se repentir d'avoir relevé sa maison. Il avait par là affaibli l'affection de ses sujets, qu'il avait été obligé de charger d'impôts. Il retira plus d'honneur de ses efforts pour réformer Rome et la cour romaine, de l'appui qu'il prêta à l'empereur, avec lequel il avait contracté une alliance le 26 juin 1546, de la bulle d'excommunication qu'il lança en 1538 contre Henri VIII, roi d'Angleterre, des missions étrangères auxquelles les Jésuites commencèrent à se consacrer sous son règne, et qui dédommagèrent l'Église des pertes qu'elle fit dans le courant du seizième siècle par l'apostasie d'une partie de l'Occident. Paul mourut à l'âge de 82 ans, le 10 septembre 1540. Il avait été en correspondance avec Érasme et le cardinal Sadolet, et avait écrit des remarques sur quelques lettres de Cicéron.

HAAS.

PAUL IV (JEAN-PIERRE CARAFFA), Pape, était issu d'une des familles les plus distinguées de Naples; il était doyen du sacré collége. Ce prélat, savant et sévère, monta sur le Saint-Siége à la mort de Marcel II, à l'âge de 79 ans, au grand effroi des Romains. Le Pape Jules II l'avait nommé évêque de Chiéti ou de Théate, et il y avait fondé, avec Gaëtan de Thienne, l'ordre des Théatins, dont il devint le premier supérieur. Il insista auprès de Paul III pour qu'il instituât le tribunal de l'Inquisition contre l'hérésie qui envahissait le monde catholique et que les partisans de Luther avaient fait pénétrer jusqu'en Italie. Il avait aussi été obligé de consentir durant le conclave à une sorte de capitulation; mais il déclara ensuite qu'il était inique de lier ainsi d'avance les mains d'un Pape. Il mit autant de rigueur que de désintéressement à abolir les abus et les injustices et à ramener les bonnes mœurs parmi son clergé. Il fit pourvoir de blé les plus pauvres habitants de Rome, qui, par reconnaissance, lui érigèrent une statue en marbre au Capitole. Il parvint à faire ériger l'Irlande en royaume et fit rédiger un *Index librorum prohibitorum* (1). En général il employa toute son énergie à rétablir la pureté de la foi et des mœurs. Les événements de la réforme en Angleterre et le caractère perfide d'Élisabeth le déterminèrent à nier le droit de cette princesse au trône. Il se plaignit aussi vivement de la paix de religion que le roi Ferdinand avait contractée à Augsbourg en 1555. Son alliance avec la France contre l'Espagne le mit en danger, et toutefois il sut maintenir avec honneur la paix de ses États. Il entra aussi en lutte avec Côme, duc de Florence, qui l'accusait d'appuyer à Rome les parents de ses sujets révoltés. Il fonda de nouveaux évêchés dans les Pays-Bas. Peu avant sa mort il recommanda instamment l'Inquisition aux cardinaux. Il mourut le 18 août 1559, à l'âge de 84 ans, dans la cinquième année de son pontificat. Comme, suivant un antique usage, au moment de sa mort ou ou-

(1) *Voy.* INDEX.

vrait les prisons, le peuple se souleva, renversa ses statues et arracha les armes des Caraffa.

Son corps demeura dans un pauvre tombeau bâti en briques jusqu'au moment où Pie V le fit déposer dans l'église de la Minerve, dans un monument de marbre. On lui doit les ouvrages suivants : *Tractatus de Symbolo; De emendanda Ecclesia, ad Paulum III; Regulæ Theatinorum; Tractatus de Ecclesia Vaticana et ejus sacerdotum principatu; De quadragesimali observantia; Parænes. ad Bernardum Ochium; Notæ in Aristotelis Ethicam; Publica Fidei profess.; Orationes et epistolæ.* HAAS.

PAUL V (CAMILLE BORGHÈSE), Pape, né en 1552 à Rome, d'une famille originaire de Sienne, succéda à Léon XI. Il s'était fait remarquer comme jurisconsulte éminent et défenseur habile des droits de la Papauté et du clergé. Le Pape Clément VIII le créa cardinal. Le 16 mai 1605 il fut, à l'unanimité, élu Pape. Il entra immédiatement en une lutte des plus vives avec la république de Venise, qui s'était arrogé divers droits de l'Église et avait outrepassé les limites légitimes de sa souveraineté temporelle, par exemple en jugeant les prêtres, en défendant de bâtir des églises, des couvents et autres édifices ecclésiastiques sans le consentement du sénat, de fonder aucune nouvelle société religieuse, de léguer, vendre ou louer emphytéotiquement des biens immeubles au clergé. Il était évident que les libertés de l'Église étaient audacieusement violées. Le Pape était parvenu à faire révoquer par les Génois une ordonnance sur les confréries religieuses; mais Venise avait résisté et trouvé dans Paul Sarpi (1) un docile instrument de ses attaques contre le Saint-Siége. Après avoir en vain lancé contre la république brefs et monitoires, le Pape la frappa d'interdit. Les Jésuites obéirent tout d'abord aux ordres du souverain Pontife avec autant de courage que de fidélité, ce qui leur valut un arrêt du sénat qui les banissait à perpétuité de la république. Les Capucins, les Théatins, les Franciscains suivirent, à peu d'exceptions près, l'exemple des Jésuites. La plupart des cours prirent fait et cause pour Venise; l'Espagne seule se prononça en faveur de Rome. La polémique se poursuivit avec non moins de vivacité la plume à la main; Sarpi et Marsilli, Bellarmin, Baronius, Colonna et Fulgence publièrent une foule d'écrits contre ou pour Rome. Malheureusement l'Espagne était occupée dans les Pays-Bas, et le Pape ne put pas mettre sur pied une force suffisante pour réduire la république. Il fallut en venir à un accommodement (1607). Dans l'intervalle Paul V s'était fort préoccupé de faire admettre le concile de Trente en France.

Au milieu de ces difficultés le Pape reçut des nouvelles consolantes du Congo, en Afrique, du Japon et du patriarche nestorien de Perse (1607 et 1609). Il interdit aux Catholiques d'Angleterre le serment du Test, que Jacques Ier en exigea après la conspiration dite des Poudres. Il retomba en dissentiment avec Venise à propos de l'élection d'un nouveau patriarche. En 1610 il ordonna que dans tous les ordres religieux on érigeât des chaires de langues hébraïque, grecque et latine, et de plus une chaire de langue arabe dans les universités. La même année il canonisa S. Ignace de Loyola et S. Charles Borromée. Il enrichit la Bibliothèque vaticane, embellit l'église de Saint-Pierre et la ville de Rome, fonda un capital destiné à soutenir d'honnêtes jeunes filles, et eut un profond chagrin du meurtre d'Henri IV. Il mit un terme aux conférences de la célèbre congré-

(1) *Voy.* PALAVICINI.

gation *de Auxiliis gratiæ*, sans rien décider quant à la question en litige (1), et suspendit de même, sans donner de solution, la discussion pendante entre les Dominicains et les Jésuites sur l'immaculée Conception de la Ste Vierge (2). Il termina sa vie militante avec le vif désir de s'unir à J.-C., après avoir, le jour même de sa mort, comme tous les jours de sa vie, offert le saint sacrifice de la messe et reçu les derniers sacrements des mourants, le 28 janvier 1621.

Cf., sur Paul Ier : Anastas., *Vitæ Pontif.*; Baronius, *Annal.*; Pagi; Cave; Zedler, *Lexique universel*; Iselin, *Lex. hist. et géogr.*; Schröckh, *Hist. de l'Égl. chrét.*;

Sur Paul II : De Vignate, *Oratio ad Paul. II*; Platina, *in Paul. II*; Gretser, Bzovius; Spondan. Raimald., *in Annal.*; Quérini et Muratori;

Sur Paul III : Heidegger, *Hist. Papal.*; Bembo et Sadolet, *in Epist. Franc.*; de Beaucaire, *in Commentar. rerum Gallic.*;

Sur Paul IV : Foliéta, *Vita Pauli IV*; J.-B. Castaldus, *Vita Pauli IV*; Thuanus;

Sur Paul V : *Acta inter Papam Paulum V et Venetos*; *Lundorpii continuatio*; Sleidan, t. III, l. 12; Ricaut, *Continuatio Platinæ*; *Abr. Bzovii Vita Pauli V*; Sarpi, *Histor. Patr.*; Bellarmin; Le Bret, *Hist. pol. de Venise*, t. II.

HAAS.

PAUL WARNEFRIED. *Voy.* MONT-CASSIN, HOMILIAIRE, HOMÉLIE.

PAULE (SAINTE). Issue d'une des plus anciennes et des plus illustres familles de Rome, elle fut mariée à un Romain riche et distingué, nommé Toxotius, auquel elle donna quatre filles et un fils : *Blésilla* (1), *Pauline*, *Eustoquie* (2), *Rufine* et *Toxotius*. Les sentiments de piété et de chasteté qui avaient animé sa jeunesse se réveillèrent après la mort de son mari; son cœur se ferma à tous les désirs de la terre, et elle n'eut plus d'autre pensée que celle de mûrir pour le ciel, en se consacrant aux œuvres de la pénitence, de la dévotion et de la charité. Elle devint la mère des pauvres, s'occupa incessamment de consoler, de secourir les malades, d'envoyer des linceuls pour ensevelir les morts, et l'on peut dire avec S. Jérôme, son père spirituel et son maître dans l'Écriture sainte, qu'elle dépassa le *ne quid nimis*, toutefois par des motifs qui faisaient honneur à son cœur.

En 382 elle eut la joie de donner dans sa maison l'hospitalité à S. Épiphane, qui était venu avec d'autres évêques traiter diverses affaires religieuses avec le Pape Damase, et de faire souvent visite à S. Paulin, évêque d'Antioche. S. Jérôme ayant quitté Rome (3) pour échapper aux calomnies dont il était l'objet, Paule le suivit, avec sa fille Eustoquie, en Terre-Sainte, après avoir distribué avant son départ la plus grande partie de ses biens à ses autres enfants. Tout son voyage fut un pieux pèlerinage. Elle visita dévotement les cellules de l'île Pontia, consacrée par l'exil de Flavia Domitilla, durant la persécution de Domitien, *cellulas in quibus illa longum martyrium duxerat* (4). Elle demeura dix jours dans l'île de Chypre, auprès de S. Épiphane, et rendit à Antioche de nouvelles visites à S. Paulin. Elle donna, durant tout le reste du voyage, les preuves de la plus tendre dévotion dans tous les lieux consacrés par les souvenirs de la religion,

(1) *Voy.* CONGRÉGATION DE AUXILIIS.
(2) *Voy.* VIERGE (fêtes de la).

(1) *Voy.* BLÉSILLA.
(2) *Voy.* EUSTOQUIE.
(3) *Voy.* JÉRÔME (S.).
(4) Hier., *in Vita Paulæ*

mais surtout à Jérusalem et à Bethléhem, et la sainte vie des solitaires de l'Égypte l'attira tellement qu'elle ne fut arrêtée dans son désir de demeurer au désert, au milieu d'eux, que par la résolution qu'elle avait formée de passer le reste de ses jours dans la Terre-Sainte. Revenue d'Égypte à Bethléhem elle y demeura pendant trois ans avec Eustoquie, dans une petite maison, et y fonda un couvent de moines et trois monastères de religieuses. Elle se mit à la tête de ces monastères et y maintint une sévère discipline par sa sage direction. Les religieuses récitaient les psaumes le matin, à tierce, à sexte, à none et à minuit, *nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de Scripturis sanctis quotidie aliquid discere*. Elle lisait avec assiduité la sainte Bible; S. Jérôme lui expliqua l'Ancien et le Nouveau Testament, et elle se mit même avec Eustoquie à apprendre l'hébreu, *ita ut psalmos Hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinæ linguæ proprietate personaret*. Cette connaissance de l'Écriture lui fournit, dans toutes les circonstances de la vie, des lumières et des forces, et lui permettait de s'élever au-dessus de l'envie et de repousser ses ennemis par la juste application des textes sacrés. S. Jérôme dit en parlant de ses vertus : *Si cuncta corporis mei membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent, nihil dignum sanctæ ac venerabilis Paulæ virtutibus dicerem*. Il vante en particulier son humilité, son esprit de pénitence, sa chasteté, sa patience, sa persévérance, sa bienfaisance. Elle mourut en 404. Une foule d'évêques, de prêtres et de moines, assistèrent à ses obsèques. Les principaux évêques de la Palestine portèrent son corps dans l'église qui avait été bâtie au-dessus de la crèche de Notre-Seigneur à Bethléhem. Quant à sa fille Eustoquie, *voy.* cet article, t. VIII, p. 173.

Blésilla, après avoir été mariée pendant sept mois seulement, devint veuve à l'âge de vingt ans et se fit religieuse. S. Jérôme parle avec éloge de son esprit de pénitence et de son ardeur à apprendre les langues grecque et hébraïque. Elle mourut avant sa mère.

La troisième fille de Ste Paule, *Pauline*, se maria au sénateur romain Pammaque (1), lequel, après la mort de sa femme, échangea sa toge de sénateur contre la robe monacale (2).

Toxotius, fils de Ste Paule, épousa Læta, dont S. Jérôme fait un grand éloge, et eut d'elle une fille, nommée Paule la jeune. C'est à son sujet que S. Jérôme écrivit sa lettre à Læta sur l'éducation chrétienne.

Cf. Boll., 26 janv., *de S. Paula, vidua*; S. Jér., *Opp.*

Schrödl.

PAULE (S. François de). *Voyez* Minimes.

PAULIANISTES. *Voyez* Paul de Samosate.

PAULICIENS, *hérétiques*. Les plus anciennes sources de l'histoire de ces hérétiques sont les deux ouvrages de Pierre de Sicile et de Photius. Comme tous les renseignements sur les anciens Pauliciens sont tirés de ces deux auteurs, il est nécessaire de dire quelque chose du degré de confiance qu'on peut leur accorder. Pierre de Sicile recueillit ses renseignements sur les Pauliciens à Téphrika, en Arménie, siége principal de la secte, où il s'arrêta pendant neuf mois (868-869) pour traiter, en qualité de commissaire de l'empereur, de l'échange des prisonniers avec les Pauliciens. Revenu à Constantinople il écrivit, probablement vers 872, son *Histoire des Manichéens*, c'est-à-dire des Pauliciens (3).

(1) *Voy.* Pammaque.
(2) Tillem., *Mém.*, X, *sur Pammaque*.
(3) Publiée d'abord en grec par Madérus,

Photius, le patriarche, qui écrivit son ouvrage vers le même temps, prétend tenir ses renseignements de Pauliciens convertis (1).

Comme les deux écrivains s'accordent complétement en beaucoup d'endroits, on peut en conclure que l'un s'est servi de l'autre ; car cette parfaite exactitude ne s'expliquerait guère s'ils avaient simplement puisé à une source commune. Or les données et les jugements de ces deux auteurs sont absolument défavorables aux Pauliciens ; mais, comme ils écrivent tous deux avec une incontestable sévérité, et que Photius prend en outre le ton d'une orthodoxie affectée, il faut un peu rabattre de la rigueur de leur jugement. Mais leur refuser toute croyance pour tous les détails défavorables qu'ils donnent, comme le font les protestants modernes, ce serait aller trop loin ; car un écrivain tout à fait indépendant des premiers, savoir Jean Ozniensis, le *Catholicus* d'Arménie (2), donne sur les Pauliciens des renseignements encore plus défavorables. En outre nous avons par les écrits mêmes des Pauliciens des preuves suffisantes qu'ils admettaient, dans leur doctrine sur la création du monde, le dualisme, qui, on le sait, a des conséquences logiques toujours dangereuses pour la moralité. Photius et Pierre de Sicile ont profité de ces écrits, et, comme tous les Byzantins ultérieurs, ils déclarent les Pauliciens des Manichéens. Mais on ne peut pas admettre cette assertion d'une manière absolue. Dans tous les cas, au moment où les renseignements deviennent plus exacts et plus sûrs, les Pauliciens avaient complétement renoncé au manichéisme, rejeté les livres de Manès et adopté sur la création un système gnostique tout à fait opposé à celui des Manichéens. Enfin il ne faut pas que le nom de manichéisme trompe ; c'était le nom général donné à tous les systèmes dualistes.

L'histoire des Pauliciens commence ordinairement avec *Paul* et *Jean*, tous deux fils de *Callinice*. Ces deux sectaires, dit-on, sortaient de la communauté manichéenne de Samosate et vinrent à Phanaræa, province située au bord de l'Iris et du Lycus, qui depuis le neuvième siècle appartenait au θέμα Ἀρμενιακόν. Là ils fondèrent une communauté à laquelle ils donnèrent leur nom. On appela leurs adhérents Παυλοιωάνναι, d'où l'on fit plus tard Παυλικιανοί. Que cette donnée sur les fils de Callinice soit exacte, ou qu'elle soit, comme on peut le présumer, simplement un mythe étymologique, dans aucun cas ces deux sectaires ne pourraient être considérés comme les fondateurs du paulicianisme, car d'après toutes les données ils étaient Manichéens, tandis que la secte des Pauliciens, qui s'éleva plus tard, prononça l'anathème contre Manès et les deux fils de Callinice. Ils prirent probablement le nom de Pauliciens parce qu'ils voulaient passer pour de vrais disciples de S. Paul, dont ils se vantaient de posséder la science. Cette prédilection leur fit choisir en outre pour leurs adhérents des noms tirés de l'histoire de S. Paul. Ainsi Cibossa, une de leurs résidences, se nommait dans leur langue Macédoine ; Constantin le Paulicien se nommait Sylvain, Siméon Tite, Serge Tychique. C'étaient les Épîtres de S. Paul qu'ils estimaient par-dessus tout dans la sainte Écriture. La secte ne reçut sa véritable forme et son existence particulière qu'à dater de ce Constantin, surnommé Syl-

Ingolst., 1604 ; la version latine s'en trouve dans la *Bibl. Patr. Lugd.*, XVI, 753.

(1) Ses 4 vol. contre les Manichéens ont été publiés d'abord par Chr. Wolf, *Anecd. Græca*, Hambourg, 1722, I, 126 ; II, 1 ; puis dans la *Bibl. Patr.* de Galland, XIII.

(2) A dater de 718. *Voir J. Ozniensis Opp.*, ed. Aucher, Venet., 1834, p. 79.

vain. Il était né à Mananalis, village manichéen des environs de Samosate. Il travailla en faveur de sa secte principalement sous le règne de l'empereur Constantin Pogonat (668-85). Un diacre auquel il avait donné l'hospitalité pendant quelques jours lui remit par reconnaissance l'Εὐαγγέλιον et l'Ἀπόστολος. Constantin lut dans ce livre, et tâcha, avec ce qu'il y trouva, de purifier des idées manichéennes ou gnostiques la doctrine qu'il avait reçue de ses parents, et de lui donner, au moyen de cette épuration, une apparence plus chrétienne. Mais le dualisme demeura le fond du système, malgré les expressions chrétiennes dont il l'enveloppa. C'est ainsi que Constantin Sylvain devint le vrai fondateur de la secte. Il créa la communauté de Cibossa dans l'Arménie première. Il y avait vingt-sept ans qu'il se remuait pour fortifier sa secte lorsqu'enfin Constantin II Pogonat envoya un de ses courtisans, nommé Siméon, pour combattre Sylvain et les siens. Sylvain fut lapidé vers 684. Ce fut son propre pupille, Rustus, qui lui jeta la première pierre. Bientôt les Pauliciens eurent un chef nouveau dans la personne de ce même Siméon qui avait fait lapider Sylvain. Il avait été impressionné par ce qu'il avait entendu dire aux Pauliciens, et, n'étant qu'un laïque ignorant, il fut facilement entraîné. Au bout de trois ans il devint le chef de la secte à Cibossa. Le même Rustus, qui avait aidé à lapider son tuteur, s'éleva contre Siméon; il rejeta, en en appelant au passage de S. Paul, Coloss. 1, 16, 17, la distinction des Pauliciens entre le démiurge et le Dieu suprême, et se rendit, peut-être pour décider une persécution contre Siméon, auprès de l'évêque de Colonia, sous prétexte de lui demander conseil. L'affaire parvint de cette manière à Constantinople; l'empereur ordonna une enquête, et Siméon fut, avec plusieurs des siens, brûlé sous le règne de Justinien II. L'Arménien Paul échappa à cette persécution. Il gagna avec ses deux fils, *Gegnæsius* et *Théodore*, la province de Phanaræa et se retira dans le bourg d'Épisparis, où se trouvait une communauté manichéenne qu'il sut gagner au paulicianisme. Mais ses deux fils se divisèrent. Gegnæsius fut choisi par son père pour lui succéder, sous le nom de Timothée; il prétendit en conséquence avoir hérité de l'Esprit-Saint. Théodore lui résista, en soutenant qu'il avait reçu l'Esprit-Saint directement de Dieu lui-même. Gegnæsius fut bientôt appelé, par ordre de Léon l'Isaurien (717-741), à comparaître à Constantinople pour être interrogé par le patriarche. Gegnæsius répondit à l'interrogatoire comme le plus orthodoxe des Chrétiens.

Le patriarche lui demanda pourquoi il s'était séparé de l'Église catholique; Gegnæsius déclara qu'il était loin de sa pensée de s'en éloigner jamais. Or il entendait par l'Église catholique la communauté paulicienne. Interrogé sur le culte de la Ste Vierge, il prononça l'anathème contre quiconque refusait à la sainte Mère de Dieu l'honneur qui lui était dû; mais il entendait par la Mère de Dieu la Jérusalem céleste dont le Christ nous a frayé la voie. C'est ainsi qu'il put satisfaire à tous les points de l'interrogatoire et se sauver par des subterfuges. Il obtint alors un sauf-conduit impérial, retourna à Episparis et trouva toutefois plus sûr de se fixer à Mananalis (Achaïe), où il mourut au bout de trente années de menées et d'intrigues. Après sa mort la communauté se divisa de nouveau; un parti s'attacha à Zacharie, le fils légitime de Gegnæsius; l'autre à Joseph, son fils naturel ou adoptif. Chacun d'eux prétendait avoir hérité du Saint-Esprit. Au milieu de la discussion apparurent les Sarrasins. Zacharie s'enfuit en abandonnant son

parti et tomba ainsi en discrédit. Joseph, au contraire, sauva habilement les siens, se rendit à Episparis et plus tard à Antioche, en Pisidie, où il gagna un grand nombre de partisans, et mourut dans un des faubourgs de la ville, au bout de trente ans d'agitation. Il avait été surnommé Épaphrodite.

Après lui on rencontre deux autres chefs en face l'un de l'autre : Baanès le Crapuleux, ainsi surnommé à cause de ses désordres, et Serge, surnommé Tychique. Ce dernier, gagné à la secte par une femme, devint un des principaux docteurs des Pauliciens. En 801 il se mit à dogmatiser. Il travailla infatigablement au succès de sa secte et il finit par pouvoir dire de lui-même : « J'ai couru de l'est à l'ouest, du nord au sud, me fatiguant à annoncer l'Évangile du Christ. » Sa vie était austère ; mais les Catholiques, que les Pauliciens appelaient romains, prétendaient que sa sévérité n'était que de l'hypocrisie. Sa manière de conseiller les gens était assez perfide ; il ne parlait d'abord que de morale pratique et n'en arrivait à ses principes hérétiques qu'après s'être insinué dans les esprits et avoir obtenu leur confiance. Il gagna des partisans même parmi les moines, les religieuses et les prêtres ignorants. Il parlait de lui-même dans les termes de la plus haute estime. Il se nommait le Paraclet, le Gardien vigilant, le Bon Pasteur, le Chef du corps du Christ, la Lampe du sanctuaire. Il trouva un adversaire dans Baanès, qui se vantait de posséder l'Esprit-Saint par droit de succession. La secte se divisa en Sergiotes et en Baanites. La division ne fut complète qu'après la mort de Sergius. Mais dans l'intervalle une grave persécution avait frappé les Pauliciens. Léon l'Arménien avait confié à l'évêque Thomas de Néo-Césarée et au gouverneur Paracondacès l'enquête qu'il avait ordonné de suivre dans le thème d'Arménie. Ses ordres étaient des plus sévères. Les Pauliciens, traqués, devinrent furieux. Deux partis, qui, à cette époque, formaient la secte des Pauliciens, les *Cynochorites* et les *Astates* (Photius nomme ces derniers τῶν τοῦ Σεργίου μαθητῶν οἱ λογάδες), jurèrent entre eux de tuer les inquisiteurs. Après avoir exécuté leur plan ils s'enfuirent à Mélitène, ville de l'ancienne Arménie seconde, où ils furent favorablement accueillis par l'émir sarrasin Monochérarès, qui leur assigna pour résidence la petite ville d'Argaum (Arcas, suivant Giéseler, à 26 milles ouest de Mélitène). De là ils firent d'incessantes invasions sur le territoire de l'empire grec, pillant, ravageant, emmenant des prisonniers, dont ils tâchaient de faire des Pauliciens. Serge blâma cette conduite, mais il ne put se faire obéir. Il était occupé dans une montagne d'une coupe de bois lorsqu'un Chrétien de Nicopolis l'assomma, en 835. Après la mort de Serge la secte ne se choisit plus de chef proprement dit ; elle eut à sa tête des supérieurs nommés συνέκδημοι. Sous l'impératrice Théodora les Pauliciens qui vivaient en Asie Mineure furent l'objet d'une sanglante persécution ; plus de 100,000 des leurs en furent, dit-on, victimes. Parmi elles se trouvait le père de *Cabaas*, qui était un officier au service de l'impératrice. Cabaas, ivre de fureur et brûlant de se venger, se transporta à Argaum et se mit à la tête des Pauliciens, fit bâtir les forts d'Amara et de Tépherka, envahit le territoire de l'empire et livra des batailles formelles aux généraux mêmes de l'empereur. Les Pauliciens devinrent encore plus formidables sous le gendre de Cabaas, *Chrysochérès*. Celui-ci s'avança jusqu'à Éphèse et fit une écurie de l'église Saint-Jean. L'empereur Basile lui fit des offres considérables, qu'il rejeta orgueilleusement en continuant toujours à avancer ; mais il finit par être obligé de s'arrêter, de battre en re-

traite, fut attaqué à l'improviste, défait et tué.

Les Pauliciens cessèrent alors de former un parti politique et l'on n'en entendit plus parler. L'empereur Jean Zimiscès les transporta, en 969, à la demande du patriarche Théodore, d'Antioche à Philippopolis, en Thrace, et là nous les retrouvons à peu près cent ans plus tard sous Alexis Comnène. Cet empereur s'arrêta pendant quelque temps dans cette contrée, et son but principal fut d'y entrer en discussion avec les Pauliciens. Il en ramena beaucoup à l'Église. Plus tard nous les retrouvons, comme de vaillants soldats, dans les armées impériales, où ils formaient une légion spéciale.

Durant tout le moyen âge, quelques auteurs disent même jusqu'aux temps les plus modernes, ils se tinrent réunis dans les vallées de l'Hémus.

Ils finirent cependant par pousser jusque vers l'ouest de l'Europe, à la faveur des croisades et des relations de commerce. Peu après le dixième siècle ils se glissèrent en Italie et trouvèrent des partisans surtout à Milan (1). De l'Italie ils importèrent leur doctrine en France, à la faveur d'une femme qui joua un certain rôle parmi eux, dit la légende.

Vers 1025 on voit en France une secte qui devait son origine à un Italien nommé Gondolph (2) et qui professait des erreurs analogues à celles des Pauliciens. Ce qui corrobore encore l'opinion qui confond ces hérétiques du moyen âge avec les Pauliciens, c'est que ces hérétiques furent appelés *Bulgares* (3), parce que leurs erreurs étaient venues de la Bulgarie, où les Pauliciens avaient en effet leur siége. Toutefois les hérétiques de l'Occident formulèrent à leur façon l'hérésie qu'ils avaient adoptée et prirent désormais le nom de *Cathares* et d'*Albigeois* (1).

La doctrine des Pauliciens, telle que nous la font connaître Photius et Pierre de Sicile, a pour point de départ une opposition formelle entre le Dieu bon, seigneur du ciel, et le Dieu mauvais, le démiurge, créateur et seigneur de ce monde. Chacun d'eux est exclusivement limité à son royaume; l'un n'a pas de pouvoir sur le domaine de l'autre. Ce principe fondamental de leur système prouve que les Pauliciens éloignés de l'origine ne furent pas des Manichéens; car le manichéisme fait d'un bon Éon, de l'esprit vivant, *spiritus vivens*, le créateur de ce monde, tandis que les Pauliciens attribuent la création à un mauvais esprit. Suivant Photius les Pauliciens hésitaient sur la question : Est-ce le Dieu bon ou le démiurge qui fut le créateur du ciel? Leurs contradictions à cet égard peuvent peut-être s'expliquer en ce que les Pauliciens distinguaient le ciel visible du ciel supérieur, lumineux et invisible, et attribuaient celui-ci au Dieu bon, l'autre au Dieu mauvais. Ils mettaient de même sur le compte du Dieu bon ce qu'il y a de noble dans la nature de l'homme; sur celui du Dieu mauvais la partie inférieure, sensible et matérielle de la nature humaine. Le démiurge avait créé le corps, Dieu l'âme, celui-ci cherchant à attirer les hommes vers le bien, celui-là à les entraîner vers le mal. Les Pauliciens admettaient une chute originelle, mais ils lui avaient, comme les Marcionites syriens, attribué d'heureux résultats, disant que le Dieu bon, à la vue du péché, avait été ému de compassion. Ils admettaient la Trinité, mais non pas dans le sens de l'Église. Suivant eux le Christ apporta son corps du ciel, ne pouvant

(1) *Voy.* PATARINS.
(2) *Voy.* GONDOLPH.
(3) *Voy.* BULGARES.

(1) *Voy.* CATHARES et ALBIGEOIS.

le prendre de la terre, qui est la propriété du démiurge, sans en être souillé. Par conséquent le Christ ne reçut point sa chair de la Vierge Marie; celle-ci ne fut que le canal par lequel il passa pour entrer dans le monde. Ce n'est pas Marie, mais le ciel, ou la Jérusalem céleste, qui pour eux est la mère du Christ. Marie, disaient-ils, eut après Jésus encore plusieurs enfants. Ils rejetaient complétement le culte catholique et tout ce qui est cérémonie extérieure; ils administraient le Baptême et la Cène sans éléments sensibles, purement par la parole. Le Baptême, suivant eux, n'était pas autre chose que la doctrine du Christ, qui dit de lui-même : « Je suis l'eau vivante. » La Cène n'est également qu'un symbole de la doctrine, le Christ disant dans le même sens : « Je suis le pain de vie. » Ils rejetaient le culte des saints. Les saints de l'Église catholique n'étaient, à leurs yeux, que des serviteurs du démiurge qui, au jour du jugement, seront rejetés. Les Pauliciens ne vénéraient pas la croix. Naturellement ils repoussaient aussi toute hiérarchie. A leur tête étaient placés d'abord les docteurs. Ceux-ci, après la mort de Serge, furent remplacés par plusieurs συνέκδημοι, ayant la même autorité. A côté de ces derniers se trouvaient les νοτάριοι, chargés du culte et de la copie exacte des saintes Écritures. Les maisons où se réunissaient les Pauliciens ne se nommaient pas ἐκκλησίαι, mais προσευχαί. Quant à leur canon il ne renfermait que des livres du Nouveau Testament. Ils avaient, suivant Photius, le texte catholique; mais ils rejetaient l'Ancien Testament comme l'œuvre du démiurge. On n'est pas d'accord sur le nombre d'écrits du Nouveau Testament qu'ils admettaient. Ils rejetaient les épîtres de S. Pierre, tout comme en général ils condamnaient la personne de cet apôtre, parce qu'il avait renié le Christ. Ils faisaient allusion en cela, non-seulement à ce qui était arrivé durant la Passion de Notre-Seigneur, mais encore au texte de l'Épître aux Galates, 2, 11 sq., suivant lequel Pierre fit trop de concessions aux Juifs, qu'ils détestaient. Pierre de Sicile dit que les Actes des Apôtres, les Épîtres de S. Jacques, de S. Jean et de S. Jude, n'étaient admis que par un petit nombre de Pauliciens. Suivant une annotation de son livre d'une date postérieure, et qu'on trouve en marge, les Pauliciens ne se seraient servi ni des Actes des Apôtres ni des Épîtres catholiques; ils n'auraient employé que deux Évangiles, surtout celui de S. Luc, à cause de ses rapports avec S. Paul. Tous les Pauliciens lisaient l'Écriture.

Quant aux mœurs des Pauliciens, on ne les dépeint pas en général d'une manière très-favorable. Photius les accuse des plus horribles désordres, d'ivrognerie, de débauches, d'inceste avec leurs mères et d'autres vices contre nature. Baanès surtout est accusé d'avoir été coupable de tous ces excès. Le patriarche d'Oznum rapporte les mêmes détails et dit : Ils commettent les plus honteux désordres au milieu des ténèbres, des incestes à la façon des Persans; ils se prosternent devant Astarté, ils adorent les diables. Leur communion se fait avec le sang des enfants mêlé à de la farine. Ils couvrent toutes ces horreurs d'un simulacre d'orthodoxie. — Quoi qu'il en soit, on ne peut pas les laver de tout reproche, comme l'avoue même Giéseler, qui leur est d'ailleurs favorable. L'hypocrisie dont on accuse leur chef Gegnæsius est bien constatée. Du moment qu'ils admettaient le dualisme, on devait s'attendre à des désordres contre les mœurs; car, dès que le corps n'est plus considéré comme le temple du Saint-Esprit, mais comme un produit du diable, on est bien près d'en abuser sans remords.

Cf. Winer et Engelhard, *Journal critique*, VII, I sq., 129 sq.; Gieseler, *Études et critiques théol.*, II, I, 79; *Revue trim. de Théolog.*, 1835; Néander, *Hist. de l'Égl.*, III; les articles GNOSTICISME et MANICHÉISME.

KERKER.

PAULIN D'ANTIOCHE. *Voyez* MÉLÉTIEN (*schisme*).

PAULIN DE NOLE (S.). Pontius-Mérope Paulin, issu d'une famille riche et distinguée de Bordeaux, naquit dans cette ville en 353 ou 354. Il eut pour professeur de rhétorique et de poésie le célèbre Décius Magnus Ausone. Lorsque Ausone eut été appelé à la cour de Valentinien Ier pour diriger les études du jeune Gratien, Paulin se rendit à Rome et obtint tant de succès au forum qu'il parvint même au consulat. Après avoir parcouru une grande partie des provinces d'Occident et s'être partout entretenu et lié avec les hommes les plus distingués et les évêques les plus remarquables, il se maria avec une femme pieuse et riche, nommé Thérasia. Longtemps les deux époux attendirent un fruit de leur union; enfin leur désir fut comblé; mais au bout de huit jours à peine leur fils n'était plus qu'un cadavre. Cet événement, si douloureux pour le cœur de Paulin, eut toutefois les conséquences les plus salutaires pour son avenir. En 389 il céda aux instances de sa femme et reçut le Baptême de la main de Delphin, évêque de Bordeaux. Il avait retardé de recevoir ce sacrement suivant un abus très-fréquent au quatrième siècle. Il partagea alors une grande partie de ses immenses richesses entre les pauvres et se retira dans une petite maison de campagne, en Espagne, ainsi que sa femme, avec laquelle il vécut dans un rapport purement fraternel, sourd aux reproches de ses amis, de son maître Ausone et de toute la société romaine. Il avait heureusement passé quelques années dans cette retraite consacrée à Dieu lorsqu'en 393, assistant à l'office divin, le jour de Noël, à Barcelone, il fut contraint par le peuple à se faire ordonner prêtre par l'évêque Eulampius, en se réservant toutefois le droit de n'être attaché à aucune église particulière. En 394 il alla en Italie. Il fut reçu à Milan par son ami S. Ambroise avec les plus grands honneurs, et le saint évêque aurait volontiers gardé parmi son clergé ce pieux coopérateur, si Paulin n'avait eu un autre but en vue. Il ne fut pas accueilli aussi favorablement par une partie du clergé de Rome et par le Pape Sirice, peut-être à cause de la manière irrégulière dont il avait été élevé au sacerdoce (1). Enfin il se rendit à Nole, en Campanie, sur la tombe de S. Félix, célèbre alors par les miracles qui s'y opéraient (2), et réalisa ainsi un projet qu'il avait rêvé dès sa jeunesse, celui d'être en quelque sorte le gardien du tombeau et le conservateur des reliques du saint confesseur, que dès ses plus jeunes années il avait vénéré d'une manière toute particulière, et de passer le reste de ses jours dans ce lieu, en consacrant sa muse au patron de son choix. Si Paulin avait jusqu'alors rendu son nom vénérable dans tout l'Occident par l'éclat de ses vertus chrétiennes, par son humilité, sa modestie, son abnégation de tous les biens et de tous les honneurs, son amour pour la pauvreté de Jésus-Christ et son immense bienfaisance envers les pauvres et les malheureux, il n'eut plus, dès qu'il eut touché la tombe de son patron, d'autres pensées que de se dépouiller de tous les attachements humains, de s'affranchir du monde et de s'unir intimement à Dieu en Jésus-Christ. Ce qui lui restait de sa fortune, il l'employa soit en bâtiments religieux, no-

(1) *Voy.* HIMÉRIUS.
(2) *Voy.* FÉLIX DE NOLE.

tamment à la construction d'une magnifique basilique dédiée à S. Félix, qu'il orna de peintures, soit à l'entretien des nécessiteux, au soulagement des malheureux, et entre autres au rachat de nombreux prisonniers faits par les Goths qui avaient envahi la Campanie (1). Il ne conserva pour lui-même que la pauvreté du Christ, se logeant mesquinement, se vêtissant modestement, se nourrissant médiocrement, plaçant toute sa confiance en Dieu, à qui il a dressait cette prière au moment où il tomba lui-même au pouvoir des Goths : « Mon Dieu, ne permettez pas qu'on me tourmente pour de l'or ou de l'argent ; vous savez bien où j'ai déposé le mien! »

En 409 il fut élu évêque de Nole. Il mourut vingt-deux ans après, le 22 juin 431, à l'âge de soixante-dix-sept ou soixante-dix-huit ans. Les œuvres de Paulin qui sont parvenues jusqu'à nous consistent en lettres, en poëmes, la plupart religieux, dont S. Jérôme, S. Augustin et Sulpice Sévère ont hautement loué la forme et la teneur, comme ils le méritent en effet ; car ce sont de ravissantes effusions d'un cœur noble, d'un esprit cultivé et dévoué à Dieu. On y trouve, en outre, beaucoup de renseignements précieux sur les usages et la discipline ecclésiastique de l'époque. Malheureusement on en a perdu un grand nombre. Les meilleures éditions des œuvres encore existantes de S. Paulin sont celles du P. Sacchini, Jésuite, Anvers, 1622 ; du P. Chifflet, Jésuite, Dijon, 1662 ; de Lebrun, Paris, 1684 ; de Muratori, Vérone, 1736.

Il ne faut pas confondre avec S. Paulin de Nole Paulin, diacre et notaire de S. Ambroise, qui composa une biographie de ce docteur et qui accusa le Pélagien Cœlestius auprès d'Aurélius, évêque de Carthage, en 412.

(1) *Voy.* Goths.

Cf. Bolland., *de S. Paulino*, 22 juin, et Tillemont, *Mem.*, XIV.

Schrödl.

PAULIN DE TRÈVES (S.), successeur de S. Maximin, évêque de cette ville depuis 349, fut exilé en Phrygie par l'empereur Constance pour avoir pris la défense de S. Athanase et de la foi catholique. Cette sentence fut probablement rendue au concile d'Arles, en 353. Le saint confesseur fut souvent obligé de changer de lieu d'exil et mourut en 358.

Cf. Boll., 31 *Aug.*, et Trèves (*diocèse de*).

PAULIN, coopérateur de S. Augustin dans sa mission auprès des Anglo-Saxons, fut le premier évêque d'York.

Cf. Anglo-Saxons.

PAULIN D'AQUILÉE, patriarche de cette ville de 777 à 804, appartient à la pléiade d'hommes que leur zèle et leur savoir mirent en grand crédit auprès de Charlemagne, et qu'il employa efficacement à apaiser les discussions religieuses qui s'élevèrent alors dans l'Église au sujet du culte des images et de l'hérésie des adoptianistes. Paulin d'Aquilée assista aux synodes convoqués contre Félix et Élipand et fut en relation intime et en commerce littéraire avec les hommes les plus remarquables de son temps, avec Alcuin (1) et Arno, archevêque de Salzbourg (2). Alcuin l'ayant engagé à travailler à la conversion des Avares (3), il est probable que son zèle répondit à l'attente de son saint collègue. Il mourut le 11 janvier 804. Le P. Madrisius, de l'Oratoire, a publié ses œuvres, Venise, 1737.

Schrödl.

PAULINIENS. *Voyez* Barnabites et Ermites de Saint-Paul.

(1) *Voy.* Alcuin.
(2) *Voy.* Arno.
(3) *Voy.* Avares, Huns.

PAULUS (HENRI-EBERHARD-GOTTLOB), célèbre théologien protestant, naquit le 1er septembre 1761 à Léonberg, près de Stuttgart, et fréquenta, à l'âge de quatorze ans, l'école du couvent de Blaubeuern, plus tard celle de Bebenhausen, près de Tubingue, où il apprit l'hébreu en suivant les leçons du père du célèbre Schelling. Enfin il fréquenta l'université de Tubingue. Là il s'adonna avec assiduité, quoique contre son gré, à l'étude de la théologie, et puisa dans les cours qu'il suivit les principes du rationalisme qu'il professa toute sa vie. En 1781 il devint maître en philosophie, après une dissertation sur les prophéties d'Isaïe. La Société ascétique de Bâle voulut le nommer son secrétaire; mais Paulus ne se réputa plus dès lors assez croyant pour accepter cette charge et vivre, à ce titre, dans Bâle, et il entra en qualité de précepteur dans la maison d'un de ses oncles, qui était grand-bailli de Schorndorf. Il y connut sa cousine Caroline, qui devint plus tard sa femme, accepta, en 1786, le vicariat de l'école latine de la ville, et se fit connaître comme écrivain par une traduction et un commentaire du Cantique des cantiques, qui fut publié dans le Répertoire d'Eichhorn (1). Mais un esprit comme Paulus n'était pas fait pour rester maître d'école, occupé à corriger les thèmes de ses élèves. En 1787 il retourna à Léonberg et s'occupa de mathématiques. Le baron de Palm de Kirchheim ménagea au jeune théologien les moyens de faire, aux frais de son protecteur, aussi généreux que délicat, un voyage scientifique. Paulus visita d'abord les principaux établissements d'éducation d'Allemagne, s'arrêta à Göttingue, auprès de Spittler et de Plank, passa ensuite en Hollande et enfin en Angleterre. Il blâma hautement le serment des trente-neuf articles imposé aux ecclésiastiques anglicans, fut scandalisé de voir presque toutes les hautes dignités ecclésiastiques pourvues de forts revenus et distribuées par les ministres aux cadets de l'aristocratie; en revanche il assista avec intérêt à la lutte parlementaire de Pitt et de Fox, et trouva moyen de tirer parti de Londres et d'Oxford dans l'intérêt de ses études orientales. Revenu à Stuttgart, en passant par Paris, avec le fils du colonel Dundas, de Londres, qui lui avait été confié, Paulus devint répétiteur à Tubingue. Il songeait en même temps à étudier la médecine, pour se mettre au courant des sciences naturelles, lorsqu'il reçut, le 15 avril 1789, une lettre officielle qui l'appelait à la chaire des langues orientales à Iéna. Il accepta et se maria la même année. Iéna était alors le foyer d'une grande activité littéraire; Schiller, Griesbach, Döderlein, Schutz le Kantien, Schmid et surtout Reinhold (1), qui faisait alors époque, en popularisant la philosophie de Kant, étaient faits pour attirer Paulus, qui bientôt entra en relations d'amitié avec eux; mais il ne put jamais s'entendre avec le caustique et véhément Fichté, quoique plus tard il fut enveloppé d'une façon fort désagréable dans l'accusation d'athéisme portée contre ce philosophe. Après la mort de Döderlein (1794) Pau-

(1) Il y considérait le *Cantique des cantiques* comme un recueil de chants érotiques arabes, et promit encore, à l'âge de soixante-dix-huit ans, de faire connaître la liaison lyrico-didactique qui existait entre ces divers chants.

(1) Né à Vienne en 1758, + en 1823, publia en 1786 des *Lettres sur la Philosophie de Kant*, fut nommé professeur de philosophie à Iéna en 1787, et plus tard à Kiel, où il mourut. On a de lui : *Nouvelle Théorie de la faculté représentative*, Iéna, 1789; *Moyens de remédier aux malentendus en philosophie*, 1790; *Lettre à Lavater et à Fichté sur la croyance en Dieu*, Hambourg, 1799.

lus lui succéda dans la chaire de théologie. Outre l'exégèse du Nouveau Testament il s'occupa activement de la théologie biblique, de l'histoire des dogmes, de la dogmatique et de la morale. Il fut accusé par le superintendant Schneider de vouloir, à l'aide de la philosophie kantienne, substituer le panthéisme et l'athéisme au Christianisme, ce qui était, du reste, alors la tendance de tous les docteurs d'Iéna. Le consistoire de Weimar, favorable au rationalisme, comme le grand-duc lui-même, déclara les professeurs d'Iéna hors d'atteinte; le Mémoire publié, le 1er février 1794, par le célèbre Herder sur la situation religieuse et morale du peuple, attribuait la décadence croissante des mœurs et de la foi :

1° A la conduite des personnes des hautes classes qui ne donnaient plus le moindre signe de religion;

2° A la misère du peuple, croissant en proportion de son goût des jouissances;

3° A la triste habitude prise par les instituteurs et le clergé de se soumettre pour l'amour de l'argent à des obligations indignes d'eux;

4° A l'ignorance et à l'inhabileté des maîtres et des pasteurs qui, malgré toute leur orthodoxie, nuisaient plus qu'ils ne servaient à la cause du bien.

La liberté d'enseignement fut sauvée à Iéna, mais la mésintelligence subsista, et bientôt après Fichté fut renvoyé. Paulus, ainsi que plusieurs autres professeurs, dit-on, avait promis à Fichté, au cas où il serait congédié, d'abandonner Iéna en même temps que lui; cependant il est probable qu'il ne s'engagea jamais d'une manière aussi absolue. Toujours est-il qu'il demeura provisoirement à Iéna; mais en 1803 il accepta une chaire à Wurzbourg, et, cette ville ayant été donnée en 1805 à l'archiduc Ferdinand, ex-duc de Toscane, en échange de la principauté de Salzbourg, cédée à la Bavière, Paulus entra dans la carrière administrative en qualité de référendaire et de directeur des affaires scolaires et ecclésiastiques de la principauté de Bamberg. En 1810 il fut nommé président de la commission des établissements d'instruction publique d'Ansbach. En 1811 l'intervention du baron de Reizenstein fit appeler Paulus en qualité de professeur d'exégèse et d'histoire ecclésiastique à Heidelberg. Là il forma une foule de pasteurs, libres penseurs comme lui, qui se dispersèrent dans toutes les contrées de l'Allemagne et y propagèrent ses doctrines antichrétiennes. Paulus célébra en 1839 le jubilé de son professorat, la 50e année de son mariage, et demeura à Heidelberg jusqu'au jour de sa mort, le 10 août 1851. Ses dernières années furent troublées par un procès relatif à la publication des *Leçons de Schelling sur la Révélation*, Darmstadt, 1843. Il les avait fait paraître contre le gré de Schelling, qui philosophait à Berlin, portes closes, comme le sphinx de la Révélation.

Paulus est un frappant exemple de ce que peut devenir un esprit pénétrant et subtil, mais exclusif, une raison froide, mais sèche, n'ayant foi qu'en elle-même. Pour apprécier sûrement son caractère il n'y a qu'à lire ses écrits : *Pour sauvegarder mon honneur*; — *Documents manuscrits pour des amis et des juges impartiaux*; — *Esquisses tirées de l'histoire de ma vie, en souvenir de mon jubilé*, Heidelberg et Leipzig, 1839. Nous avons parlé de son point de vue exégétique dans l'article Exégèse.

Cf. Reichlin-Meldegg, *Paulus et son temps, d'après ses œuvres posthumes, ses lettres inédites et ses conversations*, Stuttgart, 1852-1853, 2 vol. L'ouvrage de Paulus le plus connu dans le monde catholique est : *la Vie de*

Jésus considérée comme base d'une pure histoire du Christianisme primitif, Heidelberg, 1828, et *Manuel exégétique sur les trois premiers Évangiles*, Heidelberg, 1830, 1841-42.

HÆGÉLÉ.

PAUPÉRISME. Le paupérisme se distingue tout d'abord de la pauvreté en ce qu'il est non un état de misère réelle et actuelle, mais un état de pauvreté imminente et prochaine, résultant d'une situation sociale qui par elle-même prive de tout moyen d'existence certaines classes du peuple.

Le paupérisme se distingue en second lieu de la pauvreté proprement dite en ce qu'on y considère plus les motifs de la privation que la privation elle-même. Une troisième différence entre la pauvreté et le paupérisme résulte des causes réelles de l'un et de l'autre et de la différence des personnes atteintes par l'un et par l'autre. La pauvreté proprement dite dépend d'une cause purement personnelle, qui est ou l'absence de capacité ou l'absence de goût pour le travail. La pauvreté peut, dans des temps de guerre ou de maladie, frapper temporairement un grand nombre d'habitants d'un pays. Le paupérisme enveloppe habituellement des classes entières, au milieu d'une société prospère en apparence. Dans le premier cas l'état général est distinct de celui des individus; on peut remédier au mal en venant au secours de ces derniers; la pauvreté peut cesser, ou du moins elle ne menace pas de devenir une calamité publique (1). Le paupérisme est la pauvreté des masses, frappées d'un même mal par les mêmes causes générales. Il ne résulte pas de phénomènes purement naturels, comme une disette, une épidémie, mais de l'état même de la société, de ses lois, de ses institutions, de sa constitution, etc. Le paupérisme n'existe que lorsque la même cause sociale atteint une multitude de personnes, en vertu de leur situation même. Il y a eu de tout temps des pauvres et de la pauvreté; mais le paupérisme, la situation des *prolétaires* modernes, est, en tant que maladie sociale, un phénomène nouveau. La cause profonde de ce mal est le schisme qui sépare la société de l'Église, schisme qui naît lui-même de l'égoïsme qui domine et mine la constitution, les institutions, la vie sociale tout entière.

C'est à cette cause que peuvent se ramener tous les motifs particuliers, toutes les causes extérieures, toutes les raisons historiques du paupérisme comme à leur principe commun.

Le pauvre proprement dit n'a rien et ne peut rien acquérir, par des raisons qui lui sont personnelles, telles que la maladie, l'âge, la faiblesse. Quiconque possède la force de travailler ne peut être appelé pauvre, vu que cette force est un capital, une source réelle de profit. Le prolétaire, au contraire, est l'homme qui, ayant la capacité personnelle et la volonté de travailler, ne gagne pas de quoi se suffire, et souffre parce que la société ne lui offre pas le moyen et l'occasion de travailler et de mettre sa force à profit.

Ne pouvant participer à la production par un travail assuré et suffisamment rétribué, l'ouvrier, réduit à sa force, qui est sans emploi, à ses bras, qui demeurent oisifs, ne participe pas à la consommation, c'est-à-dire aux moyens de pourvoir à ses besoins. Le manque de pain est la conséquence naturelle du manque total ou partiel de travail. Or, en tant que ce manque de travail a sa cause objective dans certaines situations, dans certaines institutions résultant de l'organisation actuelle de la so-

(1) *Histoire des mouvements sociaux en France depuis 1789 jusqu'à nos jours*, de Stein, t. II, p. 74, Leipz., Otto Wigand, 1850.

ciété, de l'économie politique telle qu'elle existe, le paupérisme, dont les progrès sont si effroyables, n'est pas une maladie morale et individuelle, mais une maladie sociale et politique. Sans doute la légèreté, la paresse, la dissipation, les vices des individus contribuent singulièrement pour leur part au fléau du paupérisme; mais des causes individuelles ne sont pas le motif unique et dernier de la misère de nos jours; les faits de cette misère, tels qu'ils se présentent, dénotent une perturbation générale, perturbation qui, à son tour, engendre les causes des misères individuelles. Ainsi l'amour du luxe et de la jouissance n'est pas seulement une des causes de la perturbation de l'économie sociale, elle en est aussi une conséquence. Par cela qu'il n'existe plus de corps d'états, de corps de métiers, de corporations procurant aux individus qui en font partie l'honneur attaché autrefois à la profession, et que l'honneur et la considération sont nécessaires à chacun dans la profession qu'il exerce, il est naturel que le négociant, l'industriel ou l'artisan moderne soit tenté de prouver, par le spectacle de ses dépenses, par le luxe de ses habits, par l'élégance de ses ameublements, ce qu'il vaut dans sa profession, et de montrer aux yeux de ses concitoyens, par les résultats de son travail, qu'il est digne de leur considération. Autrefois l'artisan n'avait nullement besoin de constater par ses dépenses et son luxe qu'il était capable de produire quelque chose par son travail; le fait seul de son admission comme maître dans le corps de métier auquel il appartenait le prouvait suffisamment.

Si la société moderne laisse tomber, néglige ou abolit tous les signes extérieurs d'honneur que l'ancienne société décernait aux individus suivant leur position, leur état, le corps dont ils étaient membres, la fonction qu'ils remplissaient, on comprend, pour peu qu'on envisage les choses au point de vue psychologique, pourquoi l'artisan moderne croit devoir imiter les modes, les habitudes des classes élevées, pour se procurer un certain honneur, une certaine considération, trouvant le prétexte et l'excuse de son luxe dans le besoin même qu'il a d'établir son crédit pour gagner de l'argent. Cette excuse et le calcul sur lequel elle repose, quelque faux qu'ils puissent être en eux-mêmes, et ils sont évidemment faux, dénotent néanmoins, il faut le reconnaître, dans la constitution actuelle de la société, un vice qui est la cause même du mal. On expliquerait de même, par l'état de perturbation générale, l'esprit de vertige, l'amour effréné des plaisirs et des jouissances qui entraînent la foule, et tant d'autres faits qui contribuent à la ruine de la société. L'homme, de nos jours, ne voit le plus souvent dans sa profession qu'un moyen de gagner de l'argent; il s'acquitte de son état froidement, incomplétement, sans zèle, sans entraînement; il ne s'identifie pas avec sa profession; il est toujours près d'en changer, et toujours prêt à tenter la fortune dans toute autre carrière plus lucrative en apparence. Ce n'est pas son état qu'il aime, mais les plaisirs qu'il peut lui procurer; ce n'est pas dans le travail qu'il place son bonheur, mais dans le repos que doit lui fournir son labeur journalier.

Le paupérisme a donc sa cause principale dans les institutions mêmes de la société, et d'abord dans sa constitution économique et industrielle. Celle-ci a des vices sans nombre, dont chacun devient une des causes subsidiaires du paupérisme, sinon directement, du moins indirectement. C'est d'abord, dit Stein (1), la *machine*, qui,

(1) *Histoire des mouvements sociaux en France*, etc.

dominant tout le domaine de la production, prive de travail les individus qu'elle remplace. Comme elle opère à beaucoup meilleur marché que la main de l'homme, il est impossible à l'entrepreneur d'entrer en concurrence avec elle par le travail manuel, et elle le contraint nécessairement à mettre l'ouvrier de côté. Or l'ouvrier, habitué à son métier, est rarement capable de faire autre chose que ce qu'il a toujours fait. Donc, quoique possédant des forces pour le travail, il n'a plus le moyen de les employer. Sans doute les fabricants peuvent pendant un certain temps se servir du concours de leurs ouvriers en abaissant extraordinairement leur salaire ; mais ce n'est là qu'une situation provisoire qui ne peut durer. Le moment arrive où il faut que le fabricant renvoie nécessairement la masse des ouvriers, comme ils ont été obligés de le faire dans les fabriques de toile peinte depuis l'introduction de l'impression par le cylindre et dans l'industrie lainière depuis l'invention du filage mécanique.

La production exubérante des machines, d'autres motifs encore amènent les crises commerciales, qui, à leur tour, entraînent les plus grandes perturbations dans la vie des ouvriers en suspendant temporairement leur travail, leur salaire, leurs moyens d'existence. Les ouvriers, auxquels manque subitement tout revenu, se voient obligés d'aliéner le peu qu'ils possèdent pour s'entretenir pendant le chômage. Cette ressource ne les mène guère loin, et alors arrivent le besoin, la faim, la misère. Sans doute la pauvreté résultant des crises du commerce et de la suspension des grandes entreprises dure rarement longtemps ; elle ne s'appesantit pas sur toutes les branches de l'industrie à la fois et n'enlève pas même le pain à tous les ouvriers dans la branche d'industrie qu'elle frappe ; mais il est tout aussi vrai que les crises de commerce ne manquent presque jamais d'un côté ou d'un autre, dans telle branche ou dans telle autre ; que ce sont elles qui dévorent les petits capitaux péniblement amassés par les ouvriers, capitaux que représentent habituellement leurs meubles et leurs vêtements plus que l'argent ; que ce sont elles enfin qui précipitent l'ouvrier dans des dettes accablantes.

Quand la pauvreté s'est une fois abattue sur l'ouvrier il est rare qu'il s'en relève ; son salaire suffit à peine à couvrir ses dépenses journalières ; il ne peut songer à réparer les pertes antérieures, bien moins encore à faire des épargnes pour l'avenir. En outre, par la nature même du travail mécanique, qui rend les hommes eux-mêmes des machines et ne développe jamais qu'une seule et même force, tandis que les autres forces se paralysent, l'ouvrier devient de plus en plus incapable de tout autre travail, incapable de toute élévation intellectuelle, de toute direction vraiment morale, incapable de prévoir, de penser, de régler ses propres affaires. L'ouvrier est perdu sans ressource dès que le travail particulier, dont il est l'esclave, lui est enlevé, et ce cas, abstraction faite de tout autre malheur, arrive nécessairement par l'épuisement accidentel ou l'affaiblissement graduel de ses forces. La conservation de la vigueur nécessaire au travail dépend de la nourriture, celle-ci du salaire. Le salaire est-il mauvais, la nourriture est détestable. Et ainsi, fait incontestable, le mauvais salaire diminue la force du travailleur. Dès qu'il perd son énergie l'ouvrier entre dans un effroyable cercle vicieux dont il ne peut plus guère sortir. A mesure que la force diminue naturellement l'ouvrier travaille plus lentement, avec moins de suite ; il fait de plus fréquents arrêts, de plus longues pauses, pour repren-

dre haleine; le goût du travail, qui devait le soutenir, l'abandonne, et alors nécessairement le salaire baisse, puisque son taux s'évalue d'après la besogne qu'il rémunère. — On a, sous ce rapport, consulté l'expérience des hommes les plus experts et les plus exempts de préjugés, et on a dû les entendre dire qu'au fond ils ne comprenaient pas comment l'ouvrier, dans ce cas, pouvait vivre avec le salaire qu'on lui donne. S'il est constant qu'avec son salaire ordinaire l'ouvrier ne peut entretenir ses forces, quand elles sont dans toute leur plénitude, comment fera-t-il quand il aura éprouvé des pertes, soit par le chômage, soit par la maladie, soit par un accident quelconque? Comment fera-t-il quand sa famille en s'augmentant exigera de plus grandes dépenses, au moment même où la diminution de ses forces fait tarir pour lui la source des profits ordinaires? La réponse est fatale: Il est perdu! Il faut du courage pour prononcer une pareille sentence, surtout quand on songe qu'elle s'applique à toute une classe de la société dès que le moindre souffle de malheur touche une situation qui n'est d'ailleurs jamais réellement heureuse.

Ces faits, à peine choisis dans des milliers de faits analogues, suffisent pour qu'on soit en droit de repousser une proposition qu'on entend souvent répéter : « Le paupérisme n'a que des causes morales; l'économie politique n'y est pour rien; cette misère dépend des individus, nullement de la constitution sociale et des institutions économiques. »

L'état de la société moderne, l'économie politique de nos jours sont des conséquences des principes antireligieux qui dominent le siècle. Elles sont la réalisation, l'incorporation de ces principes dans la vie sociale.

Le paupérisme est par conséquent un mal social, un fruit de l'incrédulité moderne, qui, par l'application de ses théories *utilitaires* à l'économie politique, a précisément produit l'inverse du bonheur matériel du peuple, qu'elle promettait avec tant d'emphase à son origine.

Sans doute les prétendus amis de la civilisation et des lumières auront de la peine à avouer ces conséquences, et on sera tenté ou de nier le paupérisme, ou d'amoindrir les faits et de les expliquer par des circonstances extérieures et accidentelles. Le penseur catholique, en constatant précisément le rapport que nous avons indiqué entre l'état social et les principes religieux, se met au véritable point de vue pour comprendre le paupérisme dans son ensemble, ses détails et ses causes.

Nous avons dit, par exemple, que l'invention des machines est une cause active du paupérisme. On ne peut pas nier le fait, mais on peut dire que c'est une opinion exclusive et même fausse de soutenir que ces machines, comme telles, sont la cause dernière du paupérisme, et de leur attribuer une action quelconque, car cette influence ne dépend que des principes qui servent de base à l'application de ces machines. L'industrie, les fabriques, les machines ont sans doute privé de travail et de pain une grande partie des anciens ouvriers; mais ce résultat n'est pas la suite nécessaire de l'introduction des machines elles-mêmes, il est la conséquence de la manière dont les fabricants les ont employées. De ce que les machines remplacent le travail de l'homme, il n'en résulte pas nécessairement que désormais une partie des anciens ouvriers doive rester sans ouvrage. Il est toujours possible, ce semble, de distribuer entre tous les ouvriers le travail qui reste à faire par la main de l'homme, après l'introduction des machines. Ils pourraient tous recevoir

du travail, travail moindre sans doute qu'auparavant, mais suffisant encore pour procurer à chacun le salaire qui lui est nécessaire.

Or une pareille exploitation des machines en faveur des ouvriers n'est guère concevable dans les circonstances actuelles. C'est pourquoi les ouvriers, au lieu de la bénir, maudissent la machine, parce que la machine est exploitée non pour eux, mais contre eux, et fait concurrence au travail de l'homme.

L'égoïsme s'est comme incorporé dans les institutions sociales modernes; il a partout aboli la communauté et a mis à sa place le moi atome. Au lieu de la communauté de production, telle qu'elle résultait de l'union des états et des corporations du moyen âge, il n'y a plus dans les temps modernes que des producteurs individuels, qui, au milieu de la concurrence universelle, ne sont pas des rivaux, mais des ennemis se livrant un combat acharné. En un mot la société actuelle est fondée sur les individus; toutes les institutions et les règlements ne supposent que des individus qui ne cherchent qu'eux-mêmes et ne s'inquiètent que de leurs droits particuliers et de leurs intérêts personnels. Qu'est-ce que le principe de la concurrence et de la liberté absolue de l'industrie si ce n'est l'émancipation du moi social, affranchi de toute obligation à l'égard de la communauté dans la production? Cette émancipation a en quelque sorte rétabli le droit du plus fort dans la sphère de l'économie politique; chaque individu a droit de faire ce qu'il peut faire, c'est-à-dire, en d'autres termes, son droit s'étend aussi loin que sa force; la force est par conséquent devenue le droit. Or la force est, au point de vue économique, le capital. Le capital plus grand a une plus grande puissance; le capital en général triomphe du travail, moyennant la machine, diminue, évince le travail manuel, amoindrit sa part à la jouissance de la production, parce que le travail seul n'a plus de droit légal, n'est plus protégé par la loi. Cette protection légale manque au travail parce que sa coopération avec le capital ne repose plus sur la base de la communauté et n'est plus réglée par elle, et que le travail n'est plus compris que comme un fait, considéré et traité que comme une marchandise. Quand, au moyen âge, il y avait communauté personnelle entre celui qui donne et celui qui accepte le travail, entre le maître et le serviteur, le travail ne pouvait être considéré comme une marchandise; quand cette communauté personnelle intervenait, les rapports entre le travailleur et le maître étaient envisagés du côté moral, ils étaient moralement organisés, et, partout où ils étaient compris d'après le principe de la communauté, ils trouvaient la protection officielle de la loi, la garantie civile.

L'abolition de la communauté est aujourd'hui universelle. Si nous entrions dans le détail des relations qu'engendrent la propriété et la consommation, nous verrions que tout ce que le paupérisme produit dans cette sphère se ramène à l'absence d'une communauté vivante, personnelle, véritable, réelle. Nous nous en tenons ici aux relations naissant de la production, et nous répétons que, ce qui cause le paupérisme, c'est que les classes pauvres ne sont pas dans une situation normale à l'égard de la production. Ce défaut est double; c'est un défaut dans la participation régulière à la production et à la jouissance des fruits de la production. Si les propriétaires et ceux qui fournissent le travail étaient dans une communauté réelle avec ceux qui ne possèdent pas et qui accomplissent le travail, les relations réciproques dans le travail lui-même ne seraient pas purement exté-

rieures et mécaniques, elles seraient intérieures, morales, personnelles, et la conséquence de ces relations serait que la participation au travail comme à la jouissance de ses fruits serait estimée et réglée non pas seulement au profit du maître, mais encore en vue des besoins de l'ouvrier. La situation forcée qui existe aujourd'hui, et qui fait de l'ouvrier une chose qu'on achète, une machine qu'on loue, serait changée.

L'absence de la communauté entre les maîtres et les ouvriers résulte du défaut d'union entre l'Église et la société. L'unité et la communauté du genre humain ont été rétablies par le Christ dans l'Église. Cette unité et cette communauté ne devaient pas être purement morales, elles ne devaient pas seulement exister dans la sphère religieuse; elles devaient de là se répandre dans toutes les sphères de la vie sociale et s'étendre à toutes les relations matérielles. En effet cette diffusion se réalisa dans le moyen âge. Nous y voyons partout que les relations sociales reposaient sur la base de la communauté personnelle. C'est sur cette base que reposait le rapport du prince et du peuple, du maître et du serviteur, du seigneur et du vassal.

Il y avait alors, comme aujourd'hui, des subordonnés, mais la subordination n'était pas mécanique: elle était personnelle, et précisément à cause de ce caractère personnel, qui existait alors également entre toutes les classes de la société à l'égard du travail, du salaire, en général de toutes les choses matérielles, la misère des masses, le paupérisme était impossible, parce qu'il était impossible qu'avec la communauté personnelle le profit du travail et de la propriété n'échût en partage qu'à une seule classe de la société. Le paupérisme ne devint possible que lorsque la société, vers la fin du moyen âge, se sépara de l'Église, d'abord intérieurement et moralement, puis extérieurement et de fait, à partir de la réforme et de l'influence qu'elle exerça dans tous les pays de l'Europe, et lorsqu'elle perdit, en se séparant de l'Église, toute communauté personnelle, à laquelle elle substitua un ordre purement mécanique. Cet ordre extérieur ne peut remplacer l'organisation ancienne et ne peut être maintenu que par le pouvoir de l'État et tant qu'on peut conserver, au moins au fond de la vie, des sentiments, des mœurs et des coutumes du peuple, quelques restes de communauté véritable.

A mesure que cette digue est minée le paupérisme monte, gagne et déborde, parce qu'il est en quelque sorte dans la nature des choses que les classes de la société qui sont plus favorisées et plus puissantes par la propriété, la civilisation, attirent à elles la part du lion dans le partage du profit national, à mesure que le droit égoïstique du plus fort domine d'une manière plus absolue, à mesure que les rapports moraux plus profonds qui, même dans la communauté de la production, lient l'homme à l'homme, sont méconnus en pratique, et qu'on fait prévaloir uniquement le droit fondé sur un contrat arbitraire.

Par cela même que la société, en somme, continue aujourd'hui à favoriser de fait l'antique droit païen du plus fort et à le faire prévaloir, elle hâte elle-même le moment où ce développement arrivera à son point culminant et rendra impossible l'état de la société tel qu'il est aujourd'hui. De toutes les puissances encore vivantes et debout, l'Église seule peut agir et agit efficacement contre les progrès continus du paupérisme et contre la dissolution de la société, par la loi de la charité et le principe de la communauté. Au moyen âge l'Église fit comprendre à la chrétienté que le

travail est un service réciproque que tous rendent à tous; elle apprit aux peuples à administrer leur propriété personnelle comme une charge devant profiter à tout le monde, et à ne pas restreindre égoïstiquement à soi-même la jouissance du profit. L'Église donne toujours les mêmes leçons aux peuples, et c'est à ceux-ci à l'écouter, à comprendre la vérité religieuse dans ses conséquences sociales et à rétablir les rapports vivants de l'Église avec la société. Il n'est pas nécessaire pour cela de revenir aux conditions et aux formes de la société du moyen âge, désormais impossibles.

Mais le rétablissement de la communauté dans la vie sociale est possible et peut avoir lieu avec les conditions des temps présents, pourvu qu'on revienne sincèrement à la pensée de Jésus-Christ et de son Église et qu'on rétablisse l'édifice social sur sa base religieuse, au moins dans la croyance des hommes. Ce ne sera que lorsque cette base sera rétablie, lorsque chaque état, chaque profession, chaque travail sera, moralement d'abord, ramené à la communauté avec l'Église, que la société pourra se renouveler dans son organisation. A mesure que ce retour à l'Église aura lieu la réorganisation deviendra nécessaire, car l'effet ne peut faire défaut quand la cause renaît, quand le principe est rétabli.

Cf. Frédéric Pilgram, *Questions sociales*, Fribourg, 1855; Riehl, *la Société civile*, Stuttg. et Tüb., Cotta, 1854; Jules Simon, *du Travail*; Thiers, *de la Propriété*.

PILGRAM.

PAUVRES DE LYON. *Voyez* VAUDOIS.

PAUVRES (ASSISTANCE DES), ou CHARITÉ CHRÉTIENNE. L'antiquité païenne ne connaissait pas la charité. La charité publique était contraire à la morale du paganisme, et c'est un des caractères les plus frappants de la littérature païenne qu'elle ne parle jamais d'aucune espèce d'établissement de charité.

Le Christianisme a été une source féconde de bienfaisance. Le dogme chrétien, qui montre l'homme créé à l'image de Dieu, renferme le dogme de la filiation divine de l'humanité, et par suite celui de la fraternité universelle; et comme, d'après le système chrétien, toute la création n'existe que pour l'homme, il en résulte que la terre est un fief que Dieu a prêté à l'homme pour y remplir sa mission.

Il est impossible de concevoir l'économie du genre humain d'une manière plus grandiose que l'Église catholique. Les conséquences immédiates de cette doctrine, qui voit dans la matière l'instrument de l'esprit, dans l'humanité le royaume des élus, dans le travail une expiation et une mission, dans toute propriété, dans la nature entière, la dotation de ce royaume de Dieu sur la terre, sont : 1° que chaque homme a droit à la propriété de ce bien commun, comme citoyen de ce royaume, droit au profit, à la jouissance, et par conséquent droit absolu d'acquérir le bien nécessaire à la conservation de sa vie physique; 2° le devoir, correspondant à ce droit pour celui qui possède, en qualité de mandataire de la fraternité humaine et du Père commun de l'humanité, de partager avec le pauvre, d'après le grand commandement du Christianisme, qui est la charité.

Pour le Christianisme, suivant lequel le Christ a quitté la gloire et s'est fait pauvre pour racheter l'humanité, sans avoir où reposer la tête, tout pauvre est un *représentant du Sauveur* (1). Suivant la doctrine chrétienne, pour être justifié il faut à la foi ajouter les *bonnes*

(1) I *Pierre*, 4, 8. *Matth.*, 16, 27; 25, 35; 10, 42; *Luc*, 16, 9.

œuvres; pour expier ses péchés et être racheté des peines temporelles il faut les *œuvres de la miséricorde.* Ainsi l'assistance des pauvres a sa racine dans l'essence même du Christianisme; comme le Christianisme est éternel, la charité envers les pauvres et l'occasion d'assister les pauvres seront éternelles, d'après ces paroles de l'Évangile : *Il y aura toujours des pauvres parmi vous.* Mais la charité, comme le Christianisme dans ses progrès, est multiple et passe du simple au composé.

Dans l'Église chrétienne primitive il y avait une sorte de *communisme chrétien.* Les Actes des Apôtres nous en donnent une description touchante. Non-seulement il y avait dans cette Église la communauté morale des fidèles pour assister les pauvres, mais elle essaya même d'abolir la propriété personnelle et d'introduire sous ce rapport la communauté entre tous ses membres (1). Cet essai était réalisable dans une petite réunion de fidèles, semblable à une famille et dominée par une puissante inspiration religieuse; mais il est irréalisable dans de grandes communautés, et il est probable que les détails que nous donnent sur les Chrétiens primitifs les documents de l'antiquité (2), quand ils disent : « Les Chrétiens avaient tout en commun, excepté les femmes, » ne doivent être compris que dans le sens du soutien mutuel et matériel qu'en cas de besoin se prêtaient les Chrétiens, étroitement liés entre eux par l'oppression même sous laquelle ils vivaient. Une communauté véritable des biens dans des corporations dont les membres étaient personnellement pauvres, le vrai communisme chrétien, ne prit naissance que par l'établissement de la vie monastique, dans laquelle, au milieu de la richesse de la communauté, chaque moine renonçait à jamais, par le vœu de pauvreté, à toute propriété personnelle. Dans les couvents la distinction entre le pauvre et le riche était abolie. Mais cela est impossible dans la grande société du monde. Aussi voyons-nous, dans les premiers temps du Christianisme, que l'on prend soin des pauvres, et que cette charité commune est dirigée par ceux qui sont d'ailleurs à la tête de ces premières communautés. Ainsi les Apôtres recevaient à Jérusalem les aumônes des fidèles (1); plus tard, lorsque les fonctions ecclésiastiques se distinguèrent plus nettement, le soin des pauvres fut confié aux *diacres* (2), qui en furent également chargés dans des temps postérieurs par les évêques. L'Église avait pour principe que son bien est celui des pauvres, c'est-à-dire est d'avance destiné aux pauvres; qu'il est en quelque sorte confié à l'administration de l'Église, tutrice des pauvres, et transmis par elle aux bénéficiers, devenant à leur tour dépositaires, économes, dispensateurs des biens des pauvres, pères des pauvres. C'est pourquoi l'ecclésiastique qui possédait du patrimoine ne devait jamais profiter du bénéfice; c'est pourquoi les évêques et les prêtres les plus vénérables ajoutaient à l'exercice de leurs fonctions un travail manuel, afin de gagner de quoi épargner le revenu de leur bénéfice, qui, étant le bien des pauvres, ne devait être dépensé qu'au profit des pauvres. C'est pourquoi Possidius dit de S. Augustin : « Il pensait sans cesse aux pauvres et prenait pour eux une part de toutes les ressources destinées à ses besoins et à ceux des personnes qui demeuraient avec lui, c'est-à-dire soit des revenus des biens ecclésiastiques, soit des oblations des

(1) *Act.*, 2, 44.
(2) *Epist. ad Diognet.*, n. 5, 6. Tertull., *Apolog.*, n. 39. Clem. Alex., *Pædag.*, III, n. 5, 5 sq.

(1) *Act.*, 4, 34, 35.
(2) *Ib.*, 7, 1 sq.

fidèles. » Sa sollicitude pour les pauvres l'empêcha « d'acheter jamais ni maison, ni champ, ni villa. » Et, lorsqu'il avait épuisé les revenus de l'Église en faveur des pauvres, « il annonçait au peuple qu'il n'avait plus rien à donner. » Il fit même briser et fondre les vases sacrés de l'Église (comme S. Ambroise) en faveur des prisonniers et de la foule des pauvres, auxquels il en distribua le prix, déclarant « que ce n'était pas l'affaire de l'évêque de garder de l'or et de fermer la main aux indigents. » Cette charité était, à cette époque, aussi bien l'obligation des bénéficiers que celle de l'évêque. Ainsi S. Jérôme dit : « Prendre quelque chose à un ami, c'est voler; tromper l'Église, c'est voler l'Église; recevoir pour les pauvres, et, lorsqu'ils sont affamés, vouloir être prudent et économe dans la distribution des aumônes, ou, ce qui est un crime, vouloir en retenir quelque chose pour soi, c'est outrepasser la cruauté des voleurs de grand chemin. C'est moi qui souffre de la faim, et tu veux décider quand mon estomac sera rassasié ? Ou distribue sans retard ce que tu as reçu, ou, si tu es un administrateur pusillanime, rends au donateur, afin qu'il distribue lui-même ce qu'il a destiné aux pauvres. Je ne veux pas que ta bourse soit remplie à mes frais. Personne ne conservera mieux ce qui m'appartient que moi-même. Le meilleur économe du bien des pauvres est celui qui n'en garde rien pour lui. » « C'est la gloire d'un évêque, dit le même Père, de secourir les pauvres. C'est la honte des prêtres de chercher à amasser des richesses. » Le canon 17 du 4e concile de Carthage ordonne à l'évêque « de prendre soin des veuves, des orphelins et des étrangers, non par lui-même, mais par l'archiprêtre ou l'archidiacre. » Le canon 13 du même concile dit « que le diacre doit subvenir à l'entretien de ceux qui ont souffert pour la foi; et le canon 31 : « L'évêque considérera le bien de l'Église comme un dépôt et n'en usera pas à son profit. » D'après le canon 33 « les pauvres et les vieillards doivent être honorés par l'Église plus que tout autre. » Suivant le canon 101 « les jeunes veuves, faibles de corps, doivent être entretenues aux frais de l'Église dans le ressort de laquelle elles ont perdu leur mari. » Mais, d'après le canon 103, « les veuves entretenues par les aumônes de l'Église doivent être si actives dans l'œuvre de Dieu qu'elles soutiennent à leur tour l'Église par leurs services et leurs prières. »

Déjà S. Ambroise avait dit (1) : « L'Église ne possède rien pour elle que la foi. Ce sont là ses revenus, ses produits. Ce qui appartient à l'Église, c'est l'entretien des pauvres. Qu'on compte, si on le peut, les captifs qu'elle a rachetés, les pauvres qu'elle a nourris, les exilés qu'elle a secourus. »

Telle fut, durant les cinq premiers siècles, la charité de l'Église envers les pauvres; mais l'État lui-même n'était pas demeuré en arrière. Si, au temps du paganisme, la bienfaisance n'était qu'un moyen employé par la politique pour maintenir dans la soumission les populations affamées, une fois l'Évangile admis, la bienfaisance devint un devoir. Le pauvre et le riche sont réconciliés; la charité est la médiatrice qui les unit. Le dévouement aux pauvres est un fait journalier; les dons s'accumulent en capitaux. Les fidèles fondent des établissements de charité; l'État les prend sous sa protection; la loi encourage les legs en faveur des pauvres; elle accorde des droits civils aux établissements charitables; elle les place sous sa sauvegarde, les protége et les surveille, et, en même temps qu'elle

(1) *Epist.* 31.

proclame cette pensée toute chrétienne : *Et quia humanitatis nostræ est egenis prospicere ac dare operam, ut pauperibus alimenta non desint* (1), elle satisfait les intérêts d'une politique prévoyante en prescrivant, dans un édit de Gratien, de Valentinien et de Théodose (2), que le pauvre qui réclame l'assistance publique soit examiné, et que, s'il appert qu'il est corporellement valide, il soit abandonné à ses propres ressources. Justinien, adoucissant cette disposition, ajouta (3) : « Les mendiants capables de travailler, qui ne peuvent pas honnêtement gagner leur vie, seront employés par les entrepreneurs de travaux publics ou occupés dans les divers métiers auxquels ils sont aptes, et seront payés de leur travail. Ils ne doivent pas être un inutile fardeau pour la société ; il faut qu'ils s'amendent. Le mendiant est-il esclave : il sera rendu à son ancien maître; est-il trouvé errant comme un étranger dans la capitale : il sera ramené dans sa province natale; refuse-t-il le travail qui lui est imposé : il sera congédié. Mais les pauvres accablés d'infirmités ou de vieillesse pourront demeurer dans la capitale ou être confiés à des personnes charitables. » Cette sévérité était conforme à l'esprit du Christianisme. L'Apôtre avait déjà dit (4) : « Celui qui ne veut point travailler ne doit point manger. » Et les Constitutions apostoliques portaient : « Le paresseux qui a faim ne mérite aucun secours; il n'est pas même digne d'être un membre de l'Église. Il faut entretenir l'enfant, afin qu'il apprenne un métier qu'il puisse un jour exercer avec profit et qui l'aide à gagner sa vie et à ne pas abuser de la bienfaisance de ses frères (1). » S. Ambroise (2) blâme les Chrétiens capables de travailler qui parcourent le pays comme des vagabonds et frustrent les vrais pauvres des secours dont ils ont besoin (3).

(1) *Constit. Valent. et Marcian.*, 12, § 2, *de Sacrosanct. Eccles.*, I, 12.
(2) *Cod. Theod.*, lib. XIV, tit. 18.
(3) *Nov.*, LXXX, cap. 4.
(4) II *Epist. ad Thess.*, 3, 10.

Cependant, dans l'Église, les considérations de police disparaissent devant celles de la charité. L'Église latine des cinq premiers siècles est dirigée dans l'assistance des pauvres par le principe que Thomassin formule ainsi (4) : *Unum est corpus Ecclesia universa, quæ uno maxime animatur et vegetatur charitatis spiritu. Quantacumque sit unius corporis membrorum intercapedo, et condolent illa sibi et congaudent.*

Le même esprit animait alors l'Église d'Orient. Le concile d'Antioche renouvela le canon apostolique ordonnant « que l'évêque aurait le pouvoir de disposer des biens de l'Église et de les employer dans l'intérêt des pauvres. » Ce que S. Chrysostome fait en faveur des pauvres est merveilleux. On voit, dans une lettre de S. Isidore de Péluse à Cyrille, évêque d'Alexandrie, comment s'administraient les biens de l'Église en général et quel soin elle prenait des pauvres. Les biens de l'Église étaient confiés à un économe, ecclésiastique d'ordinaire, qui, assisté par des aides, tenait les comptes, que l'évêque examinait et approuvait en les signant. Une des principales dépenses étant celle des pauvres, si l'évêque négligeait l'administration de ces biens ou était complice d'une mauvaise gestion, il était déposé, ou bien on lui adjoignait un économe fidèle.

Cette charité de l'Église envers les pauvres, la même en Orient et en Occident, subsista toujours. Le concile

(1) Lib. II, c. 4; lib. IV, c. 2.
(2) *De Off.*, lib. II, c. 16.
(3) *Vet. et nov. Eccles. Discipl. de benefic.*, part. III, lib. III, c. 27.

d'Agatha (Agde) nomme, dans le canon 4, ceux qui retiennent les legs faits à l'Église les assassins des pauvres, *velut necatores pauperum*. Le premier concile d'Orange dit de même : « Nous pensons qu'il est tout à fait juste qu'on dépense tout ce que Dieu a donné dans sa grâce pour améliorer l'état des églises, entretenir les prêtres, secourir les pauvres, racheter les captifs, et que les ecclésiastiques soient tenus à remplir fidèlement cette mission imposée à l'Église. Si un prêtre se montre moins zélé, moins dévoué, il doit être repris par les évêques de la province. Si ces réprimandes ne le corrigent pas, il doit, jusqu'à ce qu'il s'amende, être déclaré indigne de la communion de ses frères. » Le même concile décide au canon 16 : « L'évêque fournira, autant qu'il sera possible, la nourriture et le vêtement aux pauvres ou aux malades que leur faiblesse empêche de travailler. »

Le concile de Tours statue, pour le cas où les revenus épiscopaux ne suffiraient pas aux besoins des pauvres, que « chaque ville entretiendra ses habitants pauvres suivant ses ressources, de sorte que, les curés de campagne pourvoyant aux nécessités de leurs pauvres, comme les habitants des villes, les pauvres n'auront plus à errer dans des cités étrangères. » Nous voyons ici l'assistance publique des laïques à côté de celle de l'Église. L'évêque abandonnait au diacre les voies et moyens ; aussi l'assistance des pauvres et le lieu où l'on en avait soin se nommaient *Diaconia*. De même que, dans l'Église d'Occident, S. Grégoire le Grand se montra le vrai père des pauvres, de même, dans l'Église d'Orient, Jean, élu à l'unanimité patriarche d'Alexandrie, ne voulut pas se faire sacrer avant qu'on lui eût mis sous les yeux le consentement de tous les pauvres de la ville. « Ceux que vous appelez pauvres et mendiants, dit-il, je les déclare mes seigneurs et mes coopérateurs, car ils nous aident réellement à gagner le ciel. » Le concile d'Aix-la-Chapelle de 816 recommanda fortement le soin des pauvres au clergé, en statuant : « Les biens de l'Église sont, comme nous l'ont appris les Pères, des fondations des fidèles, des œuvres expiatoires, et constituent la fortune des pauvres. Les fidèles, dans l'ardeur de leur foi et de leur amour pour le Christ, ont enrichi de leurs propres biens l'Église afin d'obtenir le salut de leurs âmes et de parvenir à la céleste patrie ; ils l'ont enrichie afin que les soldats du Christ soient nourris, les églises ornées, les pauvres secourus, les captifs rachetés. »

Aussi le quatrième concile de Paris de 829 reprend ceux qui se plaignent de la richesse croissante de l'Église, puisque ces richesses ne répondent pas aux besoins des nombreux malades qui réclament son assistance. « Cela doit suffire, dit-il, pour faire taire la haine qui se plaît à répéter que l'Église du Christ est trop riche ; car, quelque grandes que soient ses ressources, quand elle en vient à distribuer ce qu'elle possède à ceux qui y ont des droits, elle n'a jamais assez. Ce qui est nuisible, ce n'est pas la richesse de l'Église, c'est l'avarice, c'est la négligence de certains dispensateurs de ses biens. Chose singulière ! l'ambition mondaine n'est jamais rassasiée, mais l'Église du Christ a toujours trop à ses yeux. » Une assemblée générale, tenue à Aix en 817, statua également que la dîme de toutes les aumônes attribuées aux églises ou aux couvents serait distribuée aux pauvres, *ut de omnibus in eleemosynam datis tam ecclesiæ quam fratribus decimæ pauperibus dentur*.

C'est ainsi que les établissements de charité traversèrent les orages de l'inva-

sion des barbares. Le clergé, autrefois administrateur des aumônes des fidèles, avait conservé, au milieu des révolutions politiques, l'administration des établissements de charité; la législation des capitulaires des rois franks l'avait maintenu dans l'exercice de cette prérogative. Elle confia le soin des pauvres au clergé, comme une dignité, une obligation (1). La fortune des églises demeura confondue avec celle des pauvres (2). « L'Église est obligée de nourrir les pauvres (3). » « Les ecclésiastiques tiendront des listes sur lesquelles les pauvres seront inscrits (4). » « Les évêques secourront les pauvres dans le besoin (5). » « Les couvents subviendront à leur entretien (6). » Les Capitulaires de Charlemagne portent : *Statutum est quidquid tempore imperii nostri a fidelibus Ecclesiæ sponte collatum fuerit in ditioribus locis duas partes in usus pauperum, tertiam in stipendia cedere clericorum aut monachorum; in minoribus vero locis æque inter clerum et pauperes fore dividendum, nisi forte datoribus, ubi specialiter dandæ sint, constitutum fuerit* (7). Le troisième concile de Tours, de 813, statua aussi que les dîmes des diverses églises seraient partagées entre les curés et les pauvres : *Ut decimæ quæ singulis dabuntur ecclesiis per consulta episcoporum a presbyteris ad usum ecclesiæ et pauperum summa diligentia dispensentur.* La législation des Capitulaires renouvela les canons des Constitutions apostoliques et ceux d'Antioche que nous avons cités plus haut. Ainsi elle dit (1): *Episcopus ecclesiasticarum rerum potestatem habeat ad dispensandum erga omnes qui indigent cum summa reverentia et timore Dei; participet autem et ipse quibus indiget, si tamen indiget;* et plus loin (2) : *Licitum sit episcopis, præsentibus presbyteris et diaconibus, de thesauro ecclesiæ familiæ et pauperibus ejusdem secundum canonicam institutionem, juxta quod indiguerint, erogare.*—Dans les grandes nécessités les évêques imposaient aux ecclésiastiques, aux abbés et abbesses, aux comtes et aux fidèles en général, un cens pour l'entretien des pauvres. Charlemagne, dans une année de disette, statua (3) combien chacun devrait nourrir de pauvres et à quel prix on leur vendrait le blé. C'était le clergé surtout qui était chargé des pauvres, et ce n'était que lorsque ses moyens ne suffisaient pas que les paroisses intervenaient, comme le prouve la conclusion du statut indiqué plus haut : *suos pauperes quæque civitas alito.* L'autorité civile devait même veiller à ce que le clergé remplît son devoir à cet égard (4). Ainsi la surveillance des pauvres devint mixte. En effet, à la suite de l'invasion des barbares, un nouveau principe relatif à l'assistance publique des pauvres s'était établi, savoir celui de la *garantie réciproque*, celui du *patronage*, en vertu duquel les pauvres avaient un droit aux secours; la mendicité oisive et vagabonde était interdite; les communes et les leudes étaient obligés d'entretenir les pauvres.

La législation franke proclame ainsi la règle qui, jusqu'à nos jours, a imposé aux communes, dans toute l'Eu-

(1) *Capitularia*, ed. Baluz., add. 4, c. 90, 153. *Capitularia colleg. Herold.*, c. 18.
(2) *Capit.*, l. I, c. 77, add. 3, c. 1.
(3) *Ib.*, l. VI, c. 430.
(4) *Ib.*, add. 4, c. 143.
(5) *Ib.*, c. 5, *incerti anni*, c. 8, t. I, p. 584.
(6) *Capitul.*, ann. 853, c. 1 ; ann. 867, c. 1.
(7) *Cap. Caroli Magni*, l. I, c. 87.

(1) L. VII, c. 58.
(2) Add. 3, c. 66.
(3) *Capit.*, l. VI, c. 130; l. I, c. 132.
(4) *Capit. Caroli Calvi*, ann. 877, c. 10.

rope, l'entretien de ses pauvres. La loi lombarde, *lex Longobardorum* (1), statua de même. Les Capitulaires ordonnaient aux fidèles de punir les mendiants vagabonds et d'empêcher la mendicité par des secours donnés à propos (2). Le pauvre doit être admis à l'hôpital; il doit trouver partout un refuge assuré (3). Chaque fidèle doit entretenir ses pauvres (4). Personne ne doit se permettre d'enlever au pauvre le peu qu'il a ou de le priver de sa liberté (5). Les comités doivent en prendre soin (6). Les veuves, les orphelins, les infirmes sont sous la protection du roi, comme sous celle de Dieu même; ils doivent jouir d'une juste paix (7). Toutefois ce fut toujours le clergé qui resta chargé principalement du soin des pauvres. Les pauvres et les mendiants avaient droit à une part des dîmes que le curé recueillait, et c'était pour eux comme un bénéfice. Le chiffre des pauvres était fixé et porté sur le registre matricule de l'église, et c'est pourquoi les pauvres s'appelaient *matricularii*. Ainsi Hincmar dit à ses curés (8) : *Sæpe vos admonui de matriculariis quales suscipere debeatis et qualiter eis partem decimæ dispensare debeatis. Interdixi enim vobis, Dei auctoritate, ut nemo presbyter pro loco matriculæ quodcumque xenium vel servitium in messe vel in quocumque suo servitio præsumat requirere vel accipere, et matriculariis debitam partem decimæ, quam fideles pro peccatis suis redimendis Domino offerunt, nemo præsumat rendere.* Hincmar posait déjà le vrai principe de l'assistance des pauvres, savoir que l'aumône doit être donnée non à ceux qui sont capables de travailler, mais aux malheureux qui sont trop faibles pour le travail.

(1) Lib. I, tit. 5, c. 27; tit. 43, c. 1.

(2) *Capit.* V, ann. 806, c. 10. *Collect. Capitul.*, lib. I, c. 30, 115; lib. V, c. 256; lib. VI, c. 282, 388.

(3) *Cap.*, ann. 793, c. 14, 19.

(4) *Cap.*, ann. 813, c. 11. *Collect. Capitul.*, l. II, c. 10.

(5) *Cap.*, ann. 809, c. 13, *de Pauperibus non opprimendis.*

(6) *Collect. Capitul.*, l. II, c. 6.

(7) *Cap.*, ann. 788, c. 2; ann. 797, c. 1; ann. 806, c. 2.

(8) Hincmar, t. I, p. 734.

Ainsi il dit (1) : *Ut matricularios habeat juxta qualitatem loci, non bubulcos aut porcarios, sed debiles et pauperes, et de eodem dominio, nisi forte ipse presbyter habeat fratrem aut aliquem propinquum debilem, aut pauperrimum, qui de eadem decima sustentetur. Reliquos autem propinquos, si juxta se habere voluerit, de sua portione vestiat atque pascat.* Le concile de Paris, de 1212, dit aussi que, le Christ ayant prescrit même aux laïques d'assister les pauvres, ce commandement est encore bien plus strict pour le clergé régulier : *Cum ad opera misericordiæ indigentibus exhibenda, non solum regulares, verum et sæculares ex præcepto Domini teneantur, religiosis maxime præcipimus ut curæ infirmantium et debilium adhibeant operam diligentem; et reditus assignati eleemosynæ nullatenus imminuantur, vel aliis usibus deputentur, et sustracti restituantur. Idem de infirmariis duximus statuendum.*

L'Église accordait des indulgences à ceux qui faisaient l'aumône. Le concile de Ravenne de 1311 dit, au canon 30, « que le bien des églises est le bien des pauvres; qu'il est du devoir des évêques, des chapitres, des couvents, de distribuer d'abondantes aumônes par amour de Jésus-Christ; que les évêques doivent chaque jour recevoir à leur table un certain nombre de pauvres; qu'en outre, dans toutes les villes et tous les cantons des diocèses, il fal-

(1) Hincmar, t. I, p. 717.

lait instituer des collecteurs d'aumônes pour les pauvres honteux ; que ceux qui feraient l'aumône auraient quarante jours d'indulgences s'ils confessaient avec contrition leurs péchés à un prêtre. En 1566 le cardinal Pole prescrivit aux bénéficiers, par le décret V : *Ne sumptuum moderatio avaritiæ tribuatur, quidquid ex fructibus ecclesiarum, deductis eis quæ eorum oneribus sustinendis et ipsis atque ipsorum familiaribus necessaria sunt, supererit, id omne, juxta illa quæ beatus Gregorius, Papa, Augustino de fructibus Ecclesiæ dispensandis rescripsit, ad pauperes Christi suscipiendos et alendos, ad pueros et adolescentes in scholis et studiis educandos, atque in alia pia opera, ad Dei gloriam et proximi utilitatem et aliorum exemplum, distribuant. Sint patres pauperum, sint orphanorum, viduarum et oppressorum refugium et tutela.*

Le concile de Trente, confirmant l'antique discipline à ce sujet, a indirectement renouvelé les obligations canoniques des évêques et des bénéficiers à l'égard des pauvres en leur défendant de faire don des biens de l'Église à leurs parents, à moins qu'ils ne soient pauvres : *Omnino eis interdicit synodus* (1) *ne ex reditibus Ecclesiæ consanguineos familiaresve suos augere studeant, cum et apostolorum canones prohibeant ne res ecclesiasticas, quæ Dei sunt, consanguineis donent ; sed si pauperes sint, eis ut pauperibus distribuant.* Et le cinquième concile de Milan de 1565 a fait connaître comment il fallait comprendre cette décision du concile de Trente dans la prescription suivante concernant les bénéficiers (2) : *Si vero qui ecclesias et beneficia ecclesiastica quæcunque obtinent, quorum fructus ad eos velut divinorum obsequiorum ministros honeste sustentandos proprie sunt attributi, si uberiores sint quam ad tuendam vitam conditionisque suæ rationem requiratur, dubitare non debent ad eum finem hanc copiam illis esse attributam ut, præterea quæ ad victum et cultum eorum satis essent, suppeterent etiam quibus divini cultus ornatus ac splendor conservaretur, et pauperum inopia et indigentia sublevaretur, quemadmodum etiam Deus plerosque divitiis cumulat ut amicos sibi faciant, a quibus, cum defecerint, in æterna tabernacula recipiantur. Quapropter per misericordiæ Jesu Christi viscera obtestamur atque monemus ut meminerint ea bona non sibi esse credita ad luxum, neque ad augendos consanguineos, sed ad vitam honeste, ut fidelem Dei ministrum et pietatis Christianæ magistrum decet, traducendam. Ex eo vero quod supererit, si necessaria pauperibus alimenta denegaverint, intelligant se quos non paverint occidisse, atque ob violatam sanctissimæ charitatis legem mortale peccatum commisisse, quo sibi iram in die iræ thesaurizaverunt.*

La féodalité, dont l'essence était d'isoler, de séparer, en agit de même par rapport à l'assistance des pauvres. Le seigneur terrien qui avait pris la place de la commune se chargea du soin des pauvres, qui, d'après les Capitulaires, appartenait à la paroisse.

Le clergé se sentit moins lié à ses anciennes obligations à cet égard du moment où les laïques intervinrent dans l'assistance des pauvres. Aussi, lors de la chute de la féodalité, il y eut une sorte d'explosion de la misère. Sans doute les communes nées au douzième siècle prirent en partie les pauvres sous leur protection ; mais leur sollicitude ne porta que sur les membres mêmes

(1) Sess. 25, c. 1.
(2) *Acta Eccles. Mediol.*, p. 39.

de la commune. La mendicité devint un fléau public. Les législateurs civils s'armèrent contre la mendicité et le vagabondage et cherchèrent à organiser le travail ; mais les affranchissements des vassaux se multipliant de jour en jour jetèrent une masse de gens délaissés et sans aveu dans la société. Ils ne se sentirent pas tous également disposés à demander du travail. Les revenus du clergé avaient disparu. La police fut donc obligée d'intervenir en faveur des pauvres et des ouvriers. Elle punit sévèrement les mendiants et les vagabonds, mais en même temps elle leur reconnut le droit d'être assistés par la commune. Quant aux ouvriers elle fixa les salaires, et elle plaça les ouvriers sous la tutelle des corps de métiers, des corporations ou des tribus. Les dispositions des Établissements de S. Louis, l'ordonnance de février 1350 furent rédigées dans ce sens. L'obligation imposée aux communes d'assister les pauvres fit naître en France la taxe des pauvres, conformément au canon 7 du ch. 4 du concile de Tours et à une ordonnance de François Ier de 1536. Elle fut mise à exécution à Paris en 1551 et en 1560 admise dans tout le royaume. Chaque corporation dut soutenir ses membres indigents. Malgré cela la mendicité désola le royaume jusqu'au moment où parurent les ordonnances de Louis XIV, et notamment le règlement d'avril 1656. Cependant les mendiants se révoltèrent huit fois à main armée dans Paris, en 1659, et provoquèrent l'édit de 1662, promulgué dans toute la France, lequel imposa à tous les diocèses l'obligation d'entretenir leurs pauvres, soumit ceux-ci à la règle du domicile, statua la création d'un contrôle des pauvres, les conditions nécessaires pour y être enregistré, le droit des pauvres d'être, dans certains cas, admis dans les hôpitaux ou d'être secourus à domicile, et ordonna la levée d'un impôt en leur faveur. La mendicité fut absolument défendue. Le même système de législation pour les pauvres s'établit en Angleterre à partir d'Henri VIII et d'Élisabeth, et y aboutit aux terribles abus de la taxe des pauvres, abus qui ne se produisirent point en France parce que les mêmes mesures y furent appliquées avec plus de douceur, plus de modération, les hôpitaux et les aumônes privées fournissant en France des ressources plus abondantes que dans la protestante Angleterre. On sait que la législation de la révolution française centralisa l'assistance des pauvres dans les mains de l'administration civile et que l'expérience fit échouer cette législation. Elle s'adoucit en Angleterre par le bill de 1834.

En Allemagne ce fut une constitution célèbre de Charles-Quint, du 9 juillet 1548, qui réglementa l'assistance des pauvres. Elle déplore, en rappelant que le quart des revenus de l'Église était autrefois consacré à l'entretien des pauvres, que cette pieuse coutume soit négligée ; elle gémit de l'indifférence qui a laissé tomber une foule de fondations charitables ou les a défigurées ; elle prescrit aux évêques, aux chapitres, aux couvents de rétablir les hôpitaux, d'y recevoir les veuves et les orphelins, les vrais pauvres de Dieu, et de donner l'hospitalité aux étrangers voyageurs.

Malheureusement la réforme amena une profonde perturbation dans l'assistance des pauvres en Allemagne, comme dans tous les autres pays. La sécularisation des établissements religieux entraîna celle des fondations de charité. Dans les pays protestants le gouvernement s'empara de l'assistance des pauvres ; dans les contrées catholiques les gouvernements, de plus en plus usurpateurs des droits de l'Église, empiétèrent également sur le domaine de l'assistance charitable. Et malgré tous ces

empiétements, soit que les fondateurs confiassent expressément au clergé l'exécution de leurs volontés, soit qu'on se conformât par habitude aux vieilles traditions, le soin des pauvres demeura encore longtemps confié principalement au clergé. Seulement la législation civile édicta les règles de l'assistance publique concernant les demandes de secours, l'obligation de travailler, la participation de chacun à la charge des pauvres, les droits des citoyens, les statuts des corporations. A mesure que les rapports du clergé avec les actes de la vie civile et de la société en général devinrent plus rares, l'assistance publique devint un pur objet d'administration civile. Il a fallu les tristes résultats qu'amena l'assistance des pauvres par l'État, dans les temps les plus récents, pour élever le conflit qui s'agite entre l'État et l'Église sur la part de chacun dans cette œuvre sociale. Ce conflit se confond en partie avec la discussion sur la *localisation* et la *centralisation* de l'assistance des pauvres, défendues celle-là par le Dr Chalmers et le Dr Reche, celle-ci par le duc de Liancourt et J. Bentham.

Les deux systèmes sont nécessaires l'un à l'autre pour se compléter. Un conflit plus important à nos yeux est celui qui existe entre l'assistance par l'État et l'assistance religieuse. Elles ne devraient pas s'exclure non plus, mais coopérer ensemble à leur difficile mission. Il faut, pour reconnaître leur situation respective, distinguer l'assistance privée, l'assistance publique et celle des corporations. Les deux premières doivent agir ensemble parce que la charité privée se sert presque toujours de l'intervention du clergé, de sorte que, là où l'assistance religieuse se sépare de celle de l'État, il y a double emploi en faveur des pauvres qui intriguent, au détriment des pauvres honnêtes; autrement, informations, contrôle, coopération, choses très-précieuses, feront défaut. La différence du mode d'action, l'inégalité des dons, les divergences d'administration nuisent aux meilleurs projets et en entravent le succès. La division engendre la défiance, et celle-ci une opposition hostile, là où il faudrait nécessairement une action une et commune.

L'État voit dans la pauvreté, quand elle se généralise, une perturbation de l'ordre économique et même de l'ordre social; c'est un fléau qui devient matière de surveillance pour la police. L'Église, de son côté, a des droits dans cette matière, en tant que la charité est un commandement de Dieu, abstraction faite de ce que la volonté des fondateurs de la plupart des établissements de bienfaisance appelle le clergé à l'accomplissement de leurs desseins. Mais le clergé est surtout appelé à intervenir par cela qu'il n'y a pas de charité véritable quand elle est contrainte, *compulsory charity*, comme disent les Anglais; qu'il ne peut y avoir de vraie charité que celle qui est libre, volontaire, animée de l'amour chrétien, ayant sa racine dans les convictions et les sentiments religieux. De plus il faut que l'Église concoure à l'assistance des pauvres parce que le prêtre seul est en rapport assez intime avec les membres de la paroisse pour devenir le médiateur efficace et naturel entre le riche et le pauvre et pour établir sûrement une classification exacte des pauvres, une statistique réelle de la misère; enfin parce que les soins donnés aux pauvres ne doivent pas être une assistance purement matérielle, mais encore un secours moral, qui relève la volonté du pauvre, ranime son courage, et que l'esprit d'abnégation chrétienne est en définitive la seule base solide de toutes les œuvres de charité.

Cf. Bienfaisance; Buss, *Système de l'Assistance des pauvres*, Stuttg.,

1842-46, 3 vol., particulièrement t. III, p. IV, p. 507-659.

Buss.

PAUVRES (ASSISTANCE DES) CHEZ LES HÉBREUX. La législation de Moïse avait autant que possible prévenu la pauvreté parmi les Hébreux, et avait pourvu d'une manière si sage et si prévoyante à l'assistance des pauvres, en tant que la pauvreté ne peut être absolument évitée, que jamais l'oisiveté n'y était favorisée et qu'il n'existait pas de mendiants en Palestine. Les lois relatives au partage primitif du pays de Canaan entre les diverses tribus et leurs familles, et à l'inaliénabilité du fonds ainsi obtenu, eurent pour conséquence que nul Hébreu ne naissait pauvre, qu'il avait toujours droit à un fonds de terre capable de l'entretenir. Son administration était-elle mauvaise : le riche avait pour devoir de le secourir par un prêt sans intérêt (1). Si cela ne suffisait pas, et si l'Israélite se voyait obligé de vendre son fonds, il ne pouvait le vendre que pour un certain temps, et le nouveau propriétaire était tenu de le lui rendre en tout temps si le propriétaire primitif ou un de ses parents pouvait en payer le prix (2). S'il était capable de travailler, il pouvait, en attendant, mais seulement pour un temps, se vendre à un riche, avec sa femme et ses enfants, c'est-à-dire entrer en service tant pour l'entretien de sa vie que pour gagner de quoi racheter son fonds. La loi prescrivait au maître de traiter non comme un esclave, mais comme un ouvrier, l'Hébreu qui s'était vendu (3). Il ne perdait pas ses droits civils et pouvait acquérir (1). A la première année sabbatique, qui arrivait tous les sept ans, il fallait que le maître lui rendît la liberté, à lui et aux siens. Si néanmoins il ne pouvait pas racheter sa terre, celle-ci, en définitive, était rendue, sans payement, à lui ou à ses héritiers, à la première année jubilaire, qui arrivait tous les 50 ans. Cette année là il y avait une réintégration générale de chaque Hébreu dans son fonds (terre et maison, si celle-ci était située dans un village), s'il avait été durant ce laps de temps obligé de l'aliéner ; il y était réintégré sans frais, et par conséquent l'égalité générale des fortunes était rétablie et la pauvreté relativement abolie (2).

Les autres pauvres, qui ne pouvaient pas entrer en service, avaient de par la loi les quatre priviléges suivants :

1. Ils avaient le droit de couper le blé qui était à l'angle des champs ou qui restait dans les sillons (3) ;

2. De glaner dans les champs, les vignobles, les vergers ; il était défendu aux propriétaires de cueillir les fruits qui étaient demeurés sur les branches ou de chercher une javelle oubliée (4) ;

3. De prendre part à la dîme que l'Hébreu devait tous les trois ans mettre de côté sur les fruits et les bêtes de l'année, après que les prêtres et les lévites avaient reçu leur part, et que l'Hébreu devait employer en un festin auquel les pauvres du lieu de son domicile étaient invités de droit (5) ;

4. De partager avec le propriétaire tout le revenu de l'année sabbatique. L'année sabbatique revenait tous les sept ans ; le sol devait demeurer en repos ; il ne devait être ni labouré ni en-

(1) *Lévit.*, 25, 35-37 : « Si votre frère est devenu fort pauvre et qu'il ne puisse plus travailler des mains,... ne prenez point d'intérêt de lui et ne tirez pas plus de lui que vous ne lui avez donné...... Vous ne lui donnerez pas votre argent à usure... »

(2) *Lévit.*, 25, 23 et 24.

(3) *Ib.*, 25, 39-41.

(1) *Lévit.*, 25, 23

(2) *Ib.*, 25, 10, 13, 28, 31.

(3) *Ib.*, 19, 9.

(4) *Ib.*, 19, 9, 10. *Deut.*, 24, 19-22.

(5) *Deut.*, 14, 28, 29 ; 26, 12. *Tob.*, 1, 8.

semencé; la vigne ne devait pas être coupée, et tout ce qui poussait naturellement dans les champs, les vergers, les vignobles, était le bien commun des pauvres et des riches (1).

En outre la charité privée ou l'aumône était vivement recommandée par la loi mosaïque (2) et fut tout aussi énergiquement prêchée plus tard par les Prophètes (3).

On ne voit paraître des mendiants chez les Hébreux qu'au temps de Jésus-Christ; mais ce n'étaient que des malades, des infirmes, qui sollicitaient l'aumône non dans les maisons, mais sur les places publiques.

Cf. Marc, 10, 46; Luc, 16, 20; Act., 3, 2.

WETZER.

PAUVRETÉ VOLONTAIRE et INVOLONTAIRE. L'idée de la pauvreté se détermine par celle même qu'on se fait de la richesse. Celle-ci consiste-t-elle dans la possession surabondante des moyens de pourvoir aux nécessités de la vie: la pauvreté est la privation même des conditions indispensables pour entretenir son existence.

Partant de cette opposition absolue, la pauvreté se présente sous mille aspects et à des degrés très-divers, auxquels correspondent autant de degrés et de formes de la richesse.

Plus les degrés des deux côtés se rapprochent de leur terme absolu, plus s'élargit par là même l'espace intermédiaire, c'est-à-dire l'état moyen de celui qui non-seulement a ce qui suffit pour ses besoins et les commodités de la vie, mais qui peut encore assister la pauvreté extrême de son superflu. Que si, dans cette sphère intermédiaire, se glissent des besoins artificiels, alors ce dont on pouvait se passer devient l'objet d'une convoitise non satisfaite, et au lieu du pauvre on a le nécessiteux, le besoigneux, qui perd les moyens de se satisfaire à mesure que ses besoins artificiels croissent et deviennent d'indispensables nécessités.

La pauvreté s'est impatronisée dans la société humaine sous toutes ces formes et avec toutes ces nuances; mais nous n'entendons parler ici que de la pauvreté telle que nous l'avons définie d'abord.

Il ne faut pas de réflexion bien profonde pour reconnaître que la pauvreté est un état dont la société en général doit nécessairement s'occuper et dont le traitement importe au développement moral de l'humanité.

La pauvreté et la richesse sont les facteurs permanents de l'ordre du monde moral, tel qu'il s'est constitué depuis l'origine de l'histoire, sous l'influence de la Providence divine. « C'est le Seigneur qui enrichit et qui appauvrit, qui abaisse et qui élève (1). » Lorsque le Christ entra dans le monde pour y accomplir son œuvre de rédemption, il ne prit point pour tâche d'abolir ces oppositions sociales, et il accepta pour lui-même la condition de tout homme venant en ce monde. Il fut nécessairement plus ou moins pauvre ou riche. C'est du caractère même de cette condition que ressort la théorie chrétienne de la pauvreté.

Le Christ était personnellement pauvre, et sa pauvreté était le fait de son libre choix (2).

On peut, de ce fait, conclure trop ou trop peu, en voulant déterminer l'idée de la pauvreté chrétienne :

Trop si l'on veut faire du renoncement à toute propriété terrestre la *condition* absolue du Chrétien, si l'on prétend que l'absence de toute propriété extérieure est l'apogée de la perfection

(1) *Exode*, 23, 11. *Lévit.*, 25, 4-7.
(2) *Deut.*, 15, 11.
(3) *Is.*, 58, 6, 7, etc. *Voy.* AUMÔNES.

(1) III *Rois*, 2, 7.
(2) *Luc*, 9, 58. II *Cor.*, 8, 9.

chrétienne, par une fausse interprétation des paroles du Sauveur à ce sujet (1);

Trop peu si on méconnaît le principe général qui renferme la pauvreté du Christ et les obligations qu'il impose sous ce rapport à ses disciples et à ses apôtres, si l'on ne les considère que comme des prescriptions temporaires, dépendantes de l'époque où ils vécurent, et qui perdent leur application et leur nécessité morale par le changement des circonstances.

Ces deux opinions exagérées, déduites de conclusions erronées, ne répondent en aucune façon à l'idée de la pauvreté chrétienne. Celui qui croit que le mépris absolu et le rejet total des biens terrestres constituent le Chrétien et que l'absence de toute propriété extérieure est la ressemblance que le Christ nous demande, celui-là est dans une grande erreur. Dans ce sens il faudrait admettre que Diogène de Sinope fut un parfait Chrétien. Cette ressemblance ne serait évidemment qu'extérieure, et elle ne le serait même pas, parce que, dans le Christianisme, l'extérieur ne peut être séparé de l'intérieur, et que l'un n'a de valeur et de signification qu'autant qu'il est le fruit et l'expression de l'autre.

Platon avait déjà compris le sophisme des cyniques à ce sujet (2), et le regard pénétrant de Socrate avait vu la vanité percer à travers les trous du manteau d'Antisthènes (3). Lorsque les stoïciens prônaient la pauvreté, le mépris des biens temporels, ils pensaient avoir trouvé, en s'élevant au-dessus des besoins terrestres, le moyen d'échapper aux caprices de la fortune; lorsque les Ébionites restreignaient la possession des biens terrestres au strict nécessaire, ils s'imaginaient que Satan était le propriétaire de ce monde, que toute propriété terrestre était en elle-même une chose mauvaise et comme une prise de possession du domaine appartenant uniquement aux ministres de Satan.

L'idée chrétienne de la pauvreté n'a rien de commun avec ces théories. Si le Christ renonce à la possession des biens terrestres, il veut, par ce renoncement à une existence assurée, s'attacher avec d'autant plus de confiance à la Providence et ne dépendre que de sa direction spéciale. De même le Chrétien voit dans les biens terrestres une manifestation de la bonté divine, en tant qu'on s'en sert conformément à leur destination; que si l'abus qu'on en a fait les a soumis aux influences du mal, l'esprit chrétien a pour mission de les soustraire au mal, qui voudrait les dominer encore davantage, et de s'en servir comme de moyens d'obtenir les biens célestes, soit en y renonçant librement, soit en en faisant un usage moral et modéré.

L'idée de la pauvreté chrétienne ne peut se comprendre que par l'idée de la Rédemption. Le Christ affranchit les siens de tout attachement à la propriété temporelle, qui ne paraît pas pouvoir s'allier à la pensée du royaume céleste; il élève la volonté du Chrétien racheté et sanctifié par son esprit au-dessus de l'antagonisme de la propriété et de l'indigence terrestre, de telle sorte que le Chrétien admet, suivant le bon plaisir de Dieu, avec la même liberté d'esprit, l'une et l'autre situation, n'ayant d'autre désir que d'employer l'une et l'autre en vue des intérêts éternels et pour le salut de son âme.

La pauvreté chrétienne est la pauvreté en esprit (1); elle est la liberté morale d'une âme affranchie, par l'esprit de Jé-

(1) *Matth.*, 19, 21. *Marc*, 10, 21. *Luc*, 12, 33; 14, 33.
(2) Diog. Laert., l. VI, c. 2 n. 4 (26).
(3) *Ib.*, l. II, c. 5, n. 16 (36).

(1) *Matth.*, 5, 3.

sus-Christ, de l'attachement aux biens terrestres, et, comme telle, elle est un des principes généraux de la vie chrétienne.

Ainsi, d'après ce que nous venons de dire, c'est à peine s'il est nécessaire de remarquer que ce qu'on appelle communément pauvreté n'a de sens, au point de vue chrétien, qu'à la condition qu'elle est le produit, la conséquence et l'expression du détachement libre, volontaire, intérieur et moral, de toute propriété terrestre, et qu'elle sert d'instrument à l'âme aspirant à des biens supérieurs et impérissables.

Que si la pauvreté extérieure appartient à l'ordre actuel du monde, elle est, comme tout ce qui est terrestre, soumise à tous les dangers moraux de ce monde; elle y est exposée comme la richesse. Ce n'est certes pas parce qu'elle met à l'abri de tout péril moral, ni parce qu'elle est l'apogée même de la perfection, que le Sauveur a voulu se revêtir extérieurement de la pauvreté terrestre; il a voulu au contraire vaincre ce que cet état présente de moralement dangereux en s'en revêtant lui-même, et en faire, par les richesses spirituelles qu'il accorde à cette forme de l'existence, un moyen pour les siens de développer une vie religieuse et morale plus haute et plus parfaite.

D'après ce point de vue on comprend aussi que la pauvreté extérieure du Christ, librement acceptée, est quelque chose de plus que le résultat mesquin des circonstances impérieuses du dehors; qu'elle apparaît comme une idée éternelle, qui se révèle dans le temps, qui illumine tous les temps, en appelant les Chrétiens à partager la vie pauvre du Sauveur dans l'esprit même du Sauveur et pour l'amour du royaume de Dieu (1).

(1) *Matth.*, 19, 21. *Marc*, 10, 29, 30. *Luc*, 18, 28-30. Cf. *Matth.*, 29, 27, 23.

C'est ainsi que nous comprenons l'idée chrétienne de la *pauvreté volontaire*. Nous comprenons que le choix libre de la pauvreté extérieure ou d'une existence nécessiteuse est un résultat de l'esprit chrétien, qui naît du désir de travailler à l'établissement du règne de Dieu, au triomphe de l'Évangile, d'une manière plus décisive, plus infaillible que par tout autre moyen. Peu importe que la volonté d'être pauvre se manifeste par le dépouillement des biens terrestres qu'on possédait ou par la résolution de ne jamais rien posséder à l'avenir; seulement il faut, cela est bien entendu d'après ce qui précède, que le motif de cette pauvreté voulue ne soit pas la paresse ou la crainte des efforts que demande toute extension de la propriété; il faut que l'unique mobile, l'unique ressort de cette pauvreté soit la pensée de la vocation divine, le désir de posséder les grâces du salut en s'affranchissant de toutes les sollicitudes terrestres.

Tout ce qui a d'ailleurs encore rapport à l'idée de la pauvreté chrétienne se trouve dans l'article CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

La pauvreté *involontaire* se distingue de la pauvreté volontaire.

La pauvreté involontaire est *innocente* ou *coupable*. Toutes deux se rattachent directement ou indirectement aux obligations du Christianisme. Le Chrétien, en s'attachant fidèlement à l'esprit du Christ, peut, d'un côté, surmonter par une foi inébranlable et une sincère abnégation les dangers moraux qu'entraîne une pauvreté produite par le malheur ou par la perversité des passions humaines; il peut, d'un autre côté, développer des vertus qui, en même temps qu'elles lui procurent une surabondante compensation des jouissances terrestres, sont propres à édifier le prochain et à propager ainsi en tous sens le règne de Jésus-Christ. — Si la

légèreté, l'oisiveté, la dissipation, les désordres des sens sont les causes de la pauvreté et du besoin, l'esprit chrétien s'efforce de faire de ces conséquences et de ces châtiments du péché un moyen de réveiller la conscience du coupable, de le préparer à la pénitence et à la conversion, et le pousse à marcher sur les traces de l'enfant prodigue et à sauver comme lui son âme par son repentir et son retour (1).

Enfin il reste à dire un mot du rapport dans lequel la pauvreté volontaire peut se trouver vis-à-vis de la pauvreté involontaire.

Il est incontestable que la pauvreté est un sort pénible, dur, difficile, non pas tant, pour ainsi dire, par les privations qu'elle impose que par la nécessité rigoureuse avec laquelle elle consume le temps et les forces dans un travail incessant et une sollicitude sans trêve pour subvenir aux besoins du corps, et par la dépendance humiliante où elle tient d'une volonté étrangère, dépendance qui trop souvent émousse tout sentiment de dignité personnelle.

Mais ces deux dangers principaux de la pauvreté peuvent être victorieusement conjurés par l'acceptation volontaire et chrétienne de son sort, non-seulement pour soi, mais même pour ceux qui sont attachés aux mêmes chaînes par la même nécessité. Le Chrétien qui supporte avec une ferme et noble résolution la pauvreté involontaire sait opposer à d'humiliantes exigences un sentiment de juste fierté et sauvegarder l'inaliénable dignité de la nature humaine. Souvent la vue d'un homme qui est l'image vivante de la pauvreté volontaire du Christ peut réconcilier avec les rigueurs et les amertumes de la vie l'homme le plus désespéré de son sort. Le pauvre selon Jesus-Christ est capable, par le courage et la vigueur que Dieu lui inspire, de soutenir le pauvre qui se désole, de servir de leçon vivante au riche orgueilleux, et d'intervenir éloquemment en faveur des pauvres honteux par l'irrésistible puissance avec laquelle il ébranle le cœur du riche. Les trésors spirituels dans lesquels puise avec confiance le pauvre selon J.-C., la prière, qu'il sait unir au travail comme le moyen qui affranchit de la glèbe terrestre et élève le cœur vers le ciel, le pauvre volontaire, le pauvre de Jésus-Christ, qui est devenu pauvre par amour, sait les répandre autour de lui, non-seulement pour anoblir et fortifier les classes pauvres, au milieu desquelles il exerce son pacifique ministère, mais encore pour payer la charité du riche par les grâces qu'attire sur lui la prière de l'indigent (1).

Ainsi la pauvreté volontaire est un des moyens énergiques et puissants, simples et efficaces, par lesquels, sans violer le droit de personne, sans perturbation sociale, sans révolution politique, l'esprit chrétien comble l'abîme de plus en plus béant entre le riche et le pauvre, guérit le paupérisme, qui n'est que la pauvreté corrompue et dégradée, tempère les inconvénients du travail des fabriques, qui fait de l'homme une machine, et porte remède à la plupart des maux qui ruinent la société moderne.

Cf. Fuchs, *des Vices du temps*; *Nouvelle Sion*, ann. 1845, p. 34; *Dialogues sur l'État et l'Église*, Stuttgart, 1846, p. 100-121; Nickel et Kehrein, *Éloquence des Pères*, t. II, p. 31.

Fuchs.

PAVIE, ou *Ticinum*, ville épiscopale au confluent du Tessin et du Pô, qui ressort de l'archevêché de Milan. On fait remonter ce siége à *Cyrus*, disciple de l'apôtre S. Pierre. On compte qua-

(1) *Luc*, 15, 14. I *Cor.*, 5, 5.

(1) Cf. II *Cor.*, 6, 10.

torze évêques jusqu'à Constantin le Grand.

S. Juventius assista, en 381, au synode d'Aquilée.

Quant à *Épiphane* et à son second successeur, *Ennodius*, voyez ces articles (1).

Ces hommes de mérite augmentèrent l'importance morale de Pavie, qui s'accrut aussi au point de vue politique. Ce ne fut qu'au temps des Lombards qu'elle reçut le nom de *Papia*, d'où l'on fit *Pavie*. L'Ostrogoth Théodoric s'y bâtit un palais, qu'il habitait ordinairement, et fortifia la ville. Plus tard Pavie se tourna contre le Lombard Alboin et tint contre lui pendant trois ans, jusqu'en 172. Alboin voulut faire massacrer tous les habitants, et il ne renonça à sa terrible vengeance que parce qu'en entrant dans la ville son cheval trébucha sous la porte. Il fit aussi de Pavie sa résidence, et elle demeura la capitale du royaume jusqu'à ce que Charlemagne, en 774, la conquit, en même temps que la Lombardie.

Son fils Pepin s'établit également à Pavie et Charlemagne y tint plusieurs diètes. Elle devint de nouveau la capitale de l'Italie franke. Elle fut ruinée en 922 par Bérenger, duc de Frioul, secondé par les Hongrois (2). Ce qui prouve la grandeur de la ville à cette époque, c'est qu'on détruisit quarante-trois églises. Le palais de Théodoric demeura debout. La cité se releva rapidement, et c'est à Pavie que les rois d'Italie reçurent désormais la couronne de fer.

Les 31e, 32e et 33e évêques de Pavie sont vénérés comme des saints, savoir : *S. Anastase*, qui avait été Arien (668-680) ; *S. Damien* (680-710), et *S. Armantarius* (711-730). Du temps de ce dernier prélat le roi Luitgrand transféra le corps de S. Augustin de l'île de Sardaigne à Pavie (1).

Luitard, 46e évêque (830-864), obtint des empereurs Louis et Lothaire divers priviléges et le titre de comte. Un synode fut tenu sous son épiscopat en 850 ; on y décréta trente-cinq canons sur la discipline. Un second synode eut lieu en 855, qui promulgua dix-neuf canons, entre autres contre la négligence de certains grands seigneurs qui visitaient rarement les églises principales.

L'évêque *Jean* (874-879) assista à deux synodes tenus à Pavie et obtint d'importants priviléges du Pape Jean VIII.

Le concile tenu en 876 ratifia l'élévation de l'empereur Charles le Chauve, couronné dès le 25 décembre 875 par le Pape Jean VIII, et décréta quinze canons ou capitulaires (2).

En 877 nouveau concile (3). En 894 *Pierre Canepanovo*, de Pavie, devint Pape sous le nom de Jean XIV.

Durant l'administration de *Gui Curtius*, 56e évêque, le Pape Grégoire V présida, en 997, à Pavie, un synode dans lequel il excommunia Crescens et l'antipape Jean XVI.

Sous *Pierre* le Pape Benoît VIII présida de nouveau à Pavie un concile (1012) qui décréta sept canons, principalement relatifs à la continence des prêtres et aux esclaves (4).

En 1020 nouveau concile. Cependant beaucoup d'auteurs n'admettent qu'un concile de 1012 en place de ceux de 1012 et de 1020. Il y eut encore quatorze conciles ultérieurs ; ceux de 1046, 1049, 1062, 1076, 1159, 1260, 1423, furent insignifiants ou ne furent

(1) T. VII, p. 520 et 484.
(2) Léo, *Hist. d'Italie*, I, 296, 299.

(1) *Voy.* CAGLIARI.
(2) Ils se trouvent dans Hard., t. IV ; Labbe IX.
(3) *Gall. Christ.*, t. IV.
(4) Hard., VI. Labbe, IX.

que des conciliabules; les actes de quelques-uns sont perdus.

Le dernier synode de 1428 fut transféré à Sienne (1).

A dater de l'an 1000 Pavie eut, avec des chances diverses, à lutter contre la prépondérance de Milan, qui finit par l'emporter.

Après la mort de Henri II (1024) Pavie s'était soulevée contre la domination germanique; mais au bout de plusieurs années de siége la ville fut obligée de se rendre à Conrad II, qui s'était fait couronner à Milan. Durant la longue guerre des Guelfes et des Gibelins la ville de Pavie demeura résolûment gibeline, impériale, par opposition à Milan, qui était guelfe. La rivalité des deux villes se cacha ou se révéla sous ces grands noms de partis. Pavie paraît, en général, avoir eu le dessous dans les grandes et petites guerres que cette ville soutint contre Milan. Elle fut notamment défaite en 1061.

Une nouvelle lutte éclata vers 1127. Frédéric Barberousse prit, en 1154, la couronne d'Italie à Pavie; il y entra triomphant après ses victoires et y trouva de l'appui après ses défaites.

Les évêques de Pavie furent presque toujours impliqués dans ces guerres de partis.

Pierre Toscan, le 71e évêque, moine de Cîteaux (1148-1174), fut déposé par le Pape Alexandre III parce qu'il avait coopéré à l'élection de l'antipape Victor, créature de l'empereur Frédéric Ier. Cependant il fut rétabli sur son siége par le même Pape.

Son successeur, *Lanfranc*, mourut saintement en 1194.

Le successeur et disciple de Lanfranc, *Bernard*, d'abord évêque de Faënza, transféré ensuite à Pavie en 1198, fut également un saint († 1213).

(1) *Voy.* SIENNE.

S. *Foulque Scot* fut transféré de l'évêché de sa patrie, Plaisance, au siége de Pavie (1216, † 1229).

Après bien des luttes au dedans et au dehors Pavie fut, en 1315, soumise aux Visconti, seigneurs de Milan.

Les efforts que fit la cité pour s'affranchir échouèrent, et enfin, en 1343, elle accepta la domination des Visconti, sous certaines conditions. Bientôt après elle trouva dans la personne d'un jeune moine augustin, du démagogue Bussolari, son Cola di Rienzi ou son Savonarole, qui la souleva contre Milan et la noblesse. Le traité qui intervint entre Milan et le marquis de Monferrat assura la cité rebelle à Milan, dont l'histoire devint celle de Pavie.

François Subripa, 89e évêque (1363-1386), fut le premier chancelier de l'université de cette ville nommé par l'empereur Charles IV.

Son successeur, *Guillaume Centuaria*, de Crémone, théologien réputé de l'ordre des Minorites, évêque de Plaisance, fut transféré à Pavie en 1386 et mourut en 1402.

Lorsqu'en 1395, Milan fut transformé en un duché, Pavie dut accepter le titre de comté, et les plus jeunes des fils des ducs de Milan portèrent de temps à autre le titre de comte de Pavie en même temps qu'ils gouvernaient la ville.

L'évêque *François Piccolpassio* (1427-1435), de même que son successeur, *Henri Rampinus*, devinrent archevêques de Milan; ce dernier fut créé cardinal par Eugène IV († 1450).

Bernard Candianus passa du siége d'Acqui, par celui de Pavie (1443-1446), à l'évêché de Côme.

Jacques Borromée, savant docteur de l'université de Pavie, administra le diocèse de 1446 à 1463.

Jean Castiglione, transféré à Pavie en 1454, fut envoyé en Allemagne, en qualité de légat du Pape, sous l'empe-

reur Frédéric III, devint cardinal en 1456 sous le Pape Calixte III et légat de la marche d'Ancône sous le Pape Pie II. Il mourut en 1459 à Macérata.

Jacques Ammanatus, de Lucques, que la cour de Rome employa à de nombreuses négociations, devint évêque de Pavie en 1460 et un an plus tard cardinal; il était en même temps évêque de Lucques et légat de Pérouse. Il fit preuve de beaucoup de prudence et d'humilité dans toutes ces charges, et mourut en 1479 avec la réputation d'un des plus dignes prélats de son temps.

Le 100e évêque de Pavie, *Antoine-Marie del Monte*, de monte San-Sabino, dans les environs d'Arezzo, fut créé cardinal par le Pape Jules II et évêque de Pavie en 1511; en 1520 il résigna en faveur de son neveu, qui devint plus tard le Pape Jules III. Antoine-Marie avait été chargé de plusieurs missions diplomatiques dont il s'était acquitté avec succès. Il mourut à Rome en qualité de cardinal de Porto (1533).

Son neveu, *Jean-Marie del Monte*, renonça à son tour en faveur de *Jean-Jérôme de Rubeis*. Rubeis ayant été déposé en 1544 par le Pape Paul III, le cardinal Jean-Marie del Monte reprit l'administration de l'Église de Pavie jusqu'au moment où il fut élu Pape (1550). Monté sur le Saint-Siége il rétablit de Rubeis à Pavie. Il le nomma plus tard gouverneur de Rome. Après la mort du Pape (1555) Jean-Marie se retira à Florence, se consacra aux études et publia plusieurs ouvrages. Il obtint de Pie IV, son neveu, *Hippolyte*, comme coadjuteur, et mourut en 1564. Cet Hippolyte fit beaucoup de bien à l'Église de Pavie. Il assista au concile de Trente, devint cardinal en 1586, sous le Pape Sixte V, et mourut à Rome en 1591.

Après plusieurs autres prélats dont il n'y a rien de particulier à signaler, l'évêché de Pavie fut confié en 1711 à *Augustin Cusanus*, archevêque d'Amasie, légat du Pape près de la république de Venise et près de la cour de France. Il devint cardinal en 1712, légat de Bologne en 1714 (1). Depuis lors les évêques de Pavie ont jusqu'à notre siècle porté le titre d'évêque-archevêque. Le concordat d'Italie de 1808 maintint l'évêché de Pavie sous la juridiction de Milan (2).

Suivant l'annuaire des États romains de 1806 l'évêché fut vacant cette année-là.

Le 18 septembre 1807 *Paul-Lambert Allegri*, né à Turin en 1741, devint évêque de Pavie et archevêque d'Amasie. Il assista au concile national de Paris en 1811. Il fut un des évêques choisis par Napoléon pour se rendre à Savone et y influencer le Pape (septembre 1811). Plus tard il se trouva à Fontainebleau (janvier 1813), où il devait de nouveau disposer le Pape à accepter le concordat (3). A la chute de l'empire il revint à Pavie, où il mourut comme évêque en 1821. Son testament fut une preuve de son amour pour les pauvres, amour qu'il avait fortifié par une longue pratique de bonnes œuvres (4).

Le 2 février 1822 il eut pour successeur *Aloyse Tosi*, et celui-ci *Angelo Ramazotti*, de la congrégation des Missionnaires-oblats de Milan, né à Milan le 3 août 1800, évêque depuis le 20 mai 1850.

Au dix-huitième siècle la ville de Pavie comptait 18 paroisses, 25 couvents d'hommes et 13 de femmes. On conservait le corps de S. Augustin dans

(1) Ughelli, *Italia sacra*, t. I, 1078, t. X, 311.
(2) *Voir* Gams, *Hist. de l'Église du dix-neuvième siècle*, II, 44.
(3) Id., *ibid.*, II, 305, 319, 331.
(4) Voir *Biographie universelle* de Feller-Perennes, 1844.

l'église des Augustins. Le premier évêque d'Alger, Mgr Dupuch, en obtint des reliques insignes qu'il transféra en Afrique.

La cathédrale de Saint-Cyr et de Saint-Étienne, commencée dans le siècle précédent, fut terminée dans celui-ci. On y transféra les tombeaux de S. Augustin et de Boëce. Il y a près de trois cents figures sur le monument qui leur est consacré. La vieille basilique de Saint-Michel est d'architecture gothique ; l'église *del Carmine*, de la fin du quatorzième siècle, est grande et magnifique ; celle *de Sancta Maria coronata* est d'un style noble, et elle est fort riche en peintures. Il y a en tout 19 églises. Une des plus belles églises d'Italie, connue dans le monde entier, est celle de Certosa, située à 2 lieues nord de Pavie. Le couvent, qui jouissait d'un revenu annuel de 100,000 écus, fut aboli par Joseph II. Le 22 décembre 1843 les Chartreux rentrèrent solennellement dans leur ancienne demeure (1).

Le diocèse compte 154 cures, 2 églises collégiales, 21 couvents d'hommes, 4 de femmes, hors de la ville. Pavie est encore très-riche en établissements de bienfaisance. Elle a deux orphelinats, qui dépensent annuellement 46,500 lires ; on y voit aussi, depuis 1601, deux établissements d'enfants trouvés, un refuge pour les femmes mal mariées, un hôpital des incurables, un hospice des pauvres, qui avait, en 1821, 86,000 lires de revenus. Le grand hôpital reçoit en moyenne 4,767 malades ; il en a reçu jusqu'à 5,756 ; ses dépenses ordinaires montaient à 179,100 lires en 1836. L'institut de la Sainte-Couronne entretient annuellement 3,174 malades. D'autres établissements encore sont destinés à secourir les pauvres, à fournir aux familles indigentes les moyens d'élever leurs enfants. En 1836 766 personnes reçurent 17,994 lires de secours. D'autres instituts encore dotent les jeunes filles. En 1836 124 jeunes filles reçurent 6,791 lires. La mendicité est défendue ; les mendiants sont recueillis dans une maison de travail qui dépensa, en 1836, 25,000 lires, et hébergea 142 hommes et 97 femmes. Pavie, comme toutes les villes d'Italie, a un mont-de-piété et une caisse d'épargnes.

Cf. *Ricerche sulle pie fondazione e sull' officio loro a sollievo dei poveri, con un appendice sui publici stabilimenti di beneficenza della città di Pavia*, *del Cav. Magintta*, Pavia, 1838 ; Mittermaier, *État de l'Italie*, 1844, p. 208 ; Gams, *Hist. de l'Église du dix-neuvième siècle*, II, 653-54. Il existe un grand nombre d'ouvrages sur l'histoire du diocèse, de la ville, de l'état et de l'université de Pavie. Les plus anciens sont réunis dans le *Thesaurus* de Grævius-Burrmann et dans Muratori, *Scriptores rerum Italicarum*. Cf. Spelta, *Storia delle vite di tutti i vescovi che dell' anno 45 sino all' anno 1597 ressero la chiesa di Pavia*, 1597.— Cappenelli, loc. cit., *sulle Cose Pavesi*, 1817 ; Sangiorgio, *Cenni storici sulle due università di Pavia e di Milano, contin. p. c. di Fr. Longhera*, 1831.

GAMS.

PAX TECUM. *Voyez* BAISER DE PAIX.

PAX VOBIS. *Voyez* DOMINUS VOBISCUM.

PAYSANS (GUERRE DES) de 1525. Deux causes produisirent le formidable soulèvement qui, sous le nom de guerre des Paysans, imprima aux commencements de la réforme une si sanglante couleur et fut une des prémices que l'empire d'Allemagne recueillit de la division religieuse de ses sujets.

(1) Cf. Weber, *Tableaux caractéristiques*, 1853, p. 209.

Ce fut, dans l'origine, un mouvement politique, qui se fit sentir en 1493 parmi les paysans d'Alsace, en 1503 à Untergrumbach, en 1512 à Lehen, en 1514 en Würtemberg, sous prétexte de procurer aux paysans une plus grande liberté. Comme le disaient les paysans de Lehen, en 1512, dans un des articles de leur confédération, ils ne voulaient plus reconnaître à l'avenir comme maître et seigneur que le roi des Romains, c'est-à-dire le chef suprême de l'empire d'Allemagne. Peu à peu les paysans se familiarisèrent avec les armes en participant à la guerre comme soldats mercenaires; ils prirent goût au droit du plus fort et s'associèrent aux agitations de la noblesse de Belgique contre Philippe II, qui entraînèrent la noblesse de France dans les guerres des huguenots, lorsque la paix générale de Cateau-Cambrésis, de 1559, fit rentrer les épées ébréchées dans leurs fourreaux.

La fureur des paysans allemands, dont, dès 1517, la diète de Mayence s'était plainte amèrement, redoubla la même année par les prédications séditieuses du moine de Wittenberg. Luther avait d'abord appelé, non pas les paysans, mais l'empereur et la noblesse allemande, à baigner leurs mains dans le sang romain. Ses paroles trouvèrent de l'écho dans le cœur de cent mille paysans, auxquels il représentait les princes comme des fous et des ivrognes dont il priait Dieu d'affranchir les nations. On a voulu nier l'influence des doctrines de Luther sur le soulèvement des paysans; mais le grand nombre de prédicateurs luthériens qui se trouvèrent dans les rangs des paysans, le texte même de leur acte de confédération et la réalisation du plan que Luther avait proposé aux seigneurs allemands contre l'Église, dans sa fameuse *Lettre à la noblesse*, prouvèrent d'une manière irrécusable que cette sanglante moisson provenait de la semence de Wittenberg. Après François de Sickingen, qui déjà avait essayé d'exploiter les nouveaux mouvements dans l'intérêt de la chevalerie allemande, ce fut aux paysans à user de la liberté évangélique et de l'affranchissement « du pesant joug de la prêtraille » dans le but qu'ils croiraient conforme à la parole de Dieu. Le soulèvement commença, durant l'été de 1524, en Souabe et en Franconie, et alors se succédèrent rapidement la dévastation des couvents et des châteaux, les effroyables tortures des ecclésiastiques et des moines, l'assassinat des nobles, et la fondation d'un nouvel État formé par les paysans sous le nom d'union chrétienne.

Il ne manquait plus qu'un Gustave Wasa germanique pour réaliser la révolution de l'empire projetée à Heilbronn, conformément soit aux plans de Frédéric III, soit à la doctrine de Luther. Wendel Hipler songea à réunir tous les paysans soulevés depuis l'Alsace jusqu'à l'Odenwald, depuis la Souabe jusqu'au Rhin, et à attirer la noblesse dans son parti; mais il n'avait ni l'intelligence, ni la vigueur nécessaires pour faire réussir ce projet, et heureusement pour l'Allemagne Sickingen était déjà mort (7 mai 1523).

Le danger était immense. Le Tyrol s'était associé au soulèvement; Thomas Münzer l'avait répandu à travers la basse Allemagne, et l'expérience guerrière de George Truchsess, de Walbourg, qui défit les paysans dans une série de batailles et maintint ceux de Bavière en repos, après avoir fait périr près de 100,000 insurgés, put seule sauver l'empire d'une révolution complète.

Cependant le triomphe momentané des paysans amena la plus fatale des révolutions dans l'histoire de la réforme,

c'est-à-dire le césaréopapisme, la plus abominable de toutes les formes de gouvernement.

Luther, qui avait d'abord fait son affaire de la cause de la noblesse révoltée, et qui avait scellé l'alliance par sa lettre incendiaire, lorsqu'il vit l'attitude menaçante des paysans, s'attacha aux princes et les excita à exterminer radicalement ceux dont il avait d'abord pris si chaudement la défense. Ainsi excité par le grand réformateur, Philippe, landgrave de Hesse, avait laissé mourir de faim les paysans pris les armes à la main ; le margrave Casimir de son côté avait fait crever les yeux à ceux qui étaient tombés en son pouvoir, et l'on proclama hautement que la liberté chrétienne était « une chose purement intérieure et spirituelle. » Les princes prirent en main la direction des affaires religieuses, et c'est en proclamant à grands cris l'empire définitif du pur et saint Évangile qu'ils firent triompher la doctrine toute humaine de Luther et des théologiens de cour, qu'ils dépouillèrent l'ancienne Église, qu'ils en rejetèrent les formes et l'autorité, et que, contrairement au principe fondamental du Christianisme, la religion fut absorbée par l'État dix fois plus que jamais l'État n'avait été absorbé par l'Église durant le moyen âge.

Ce fut là le commencement de la fin du saint-empire romain de la nation allemande.

Cf., outre les ouvrages de Sartorius, Wachsmuth, Zimmermann, OEchsle, Schreiber (dans le *Manuel d'Histoire et d'Archéologie du sud de l'Allemagne*, 1839), Höfler, *Schisme du Tyrol* (*sciences historiques et politiques*, t. VI, 1840) ; Bensen, *Études et esquisses de l'histoire de la Réforme*, libr. de Hurter, 1846 ; Th. de Bussière, *Guerre des Paysans*.

HÖFLER.

PAYS-BAS (RÉVOLTE DES). Philippe II avait, en octobre 1555, reçu des mains de son père Charles-Quint, outre les possessions non germaniques de la maison de Habsbourg-Autriche, les riches et florissantes provinces des Pays-Bas. Le nouveau souverain, après y avoir séjourné quatre ans, retourna en Espagne pour ne plus revoir ses provinces du cercle de Bourgogne.

Au moment de partir il dut décider la grave question de savoir quelle personne il mettrait en qualité de lieutenant général du roi à la tête de l'administration des Pays-Bas. La haute noblesse du pays espéra en vain que le gouvernement passerait entre ses mains. Philippe II comprit que les intérêts de l'Église et de la politique lui défendaient de se mettre dans la dépendance de cette corporation puissante, et qu'il fallait destiner à ce poste important une personne sur laquelle le roi pût compter en tout état de cause. Son choix tomba sur sa sœur naturelle, *Marguerite de Parme*, à laquelle il donna pour conseillers intimes des hommes remarquables, savoir : *Antoine Pérenot de Granvelle*, évêque d'Arras, *Vigilius d'Aytta*, et *Charles*, *comte de Berleymont*, tandis que l'aristocratie dut se contenter du gouvernement des provinces.

Mais ce ne furent pas seulement les chefs de la noblesse, les plus anciennes familles du pays, qui furent inquiètes des dispositions prises par le souverain ; les nobles des Pays-Bas en général, favorisés et privilégiés par Charles-Quint, avaient fait de grandes dépenses sous son règne et avaient par là même contracté d'énormes dettes. Ils reconnurent qu'ils s'étaient complétement trompés lorsqu'ils avaient espéré mettre ordre à leurs affaires en acceptant du service dans le nouveau gouvernement. Les chefs de l'aristocratie mécontente étaient le comte *d'Egmont*, le comte *Van*

Hoorn et le prince *Guillaume de Nassau-Orange*. Ce dernier étant devenu l'âme de toutes les machinations, le moteur de la révolte des Pays-Bas et l'auteur de leur séparation de la couronne d'Espagne, il faut d'abord faire connaître sa situation personnelle. Guillaume était un rejeton de la maison allemande de Nassau-Dillenbourg. La première acquisition de cette famille dans les Pays-Bas fut le comté de Vianden, dans le Luxembourg; elle y joignit plus tard la principauté de Bréda. Après la mort de Philibert de Châlons et d'Orange, la maison de Nassau acquit également par mariage les domaines de Philibert en France, et René, comte de Nassau, prit, le premier de sa race, le nom d'Orange. René, étant tombé en 1544 devant Saint-Dizier, eut pour successeur, dans ses possessions de France et des Pays-Bas, son cousin Guillaume, qui n'avait alors que onze ans. Élevé dans la confession protestante Guillaume avait, à la cour de Charles-Quint, conservé les dehors d'un Catholique. La contrainte qu'il dut s'imposer dans ces circonstances fortifia les dispositions de son caractère naturellement concentré, silencieux, réfléchi, prudent, calculateur, capable de concevoir les plus vastes projets. Aussi reçut-il le surnom de *Taciturne*.

Sa famille était depuis longtemps placée en Hollande à la tête de la noblesse; elle vit son importance et son influence considérablement augmenter lorsque Guillaume de Nassau, au moment où Philippe II s'éloignait des Pays-Bas, fut chargé du stathoudérat de la Hollande, de la Zélande et d'Utrecht. Toutefois son ambition ne fut pas satisfaite, et diverses circonstances contribuèrent à mettre Guillaume en hostilité avec le gouvernement de Bruxelles. Les Pays-Bas n'étaient pas restés à l'abri des influences de la réforme; aussi le traité de paix de Cateau-Cambrésis avait-il statué que les hérésies religieuses seraient proscrites par les cours de France et d'Espagne. Le motif le plus direct et le plus grave qu'elles avaient pour s'engager ainsi était que, dans les Pays-Bas comme en France, des éléments de révolution politique s'étaient mêlés à la réforme et avaient nécessité les mesures énergiques prises par le gouvernement, contre les désordres suscités par les anabaptistes en Hollande et dans la Frise. Guillaume d'Orange, qui avait été envoyé en otage en France avec d'autres nobles personnages pour garantir l'accomplissement de la paix, y avait pris connaissance, dit-on, des dispositions secrètes arrêtées à Cateau-Cambresis pour la répression des hérétiques, et conçut dès lors une aversion prononcée contre Granvelle (1), le promoteur des mesures concertées contre les hérétiques. Il trouva bientôt une occasion de manifester son hostilité à l'égard de la lieutenance générale des Pays-Bas.

Philippe II avait, à son retour en Espagne, laissé dans les Pays-Bas trois mille hommes de troupes espagnoles pour appuyer le gouvernement. Marguerite chercha à enlever à cette mesure très-impopulaire en elle-même ce qu'elle avait de dur et d'acerbe en mettant à la tête de ces soldats étrangers un des principaux chefs de l'aristocratie néerlandaise. Mais Guillaume d'Orange aussi bien qu'Egmont refusèrent le commandement de ces troupes qu'on leur offrit. Bien plus, au lieu de se joindre au gouvernement pour l'appuyer, les deux mécontents ne cessèrent d'élever, avec le reste de la noblesse, des plaintes et des récriminations contre ces soldats et contre Granvelle. La nomination de ce prélat au cardinalat acheva de combler la mesure et d'exaspérer la haine

(1) *Voy.* GRANVELLE.

que les uns, comme Egmont, manifestaient hautement, que les autres, comme le prince d'Orange, nourrissaient sourdement contre le cardinal. On propagea les satires les plus perfides contre Granvelle. Egmont, Hoorn et le prince d'Orange adressèrent au roi, en mars 1562, la demande, que rien ne motivait, du retrait de Granvelle. Marguerite de Parme, qui n'était pas sans habileté et sans expérience, n'était cependant pas à la hauteur des circonstances, qui devenaient de jour en jour plus difficiles. De même qu'au lieu de réclamer des forces militaires plus considérables elle avait demandé et obtenu qu'on éloignât les trois mille Espagnols des Pays-Bas, elle insista d'une manière plus malheureuse encore pour qu'on révoquât le cardinal. Mais sa situation, loin de s'améliorer, ne fit qu'empirer après le départ de Granvelle, qui s'était retiré, à la grande satisfaction de ses ennemis. Les chefs de la noblesse prirent dans le conseil d'État les places qu'ils n'avaient pas voulu accepter auparavant et ne songèrent plus qu'à faire renvoyer autant que possible les fidèles serviteurs du roi et à les remplacer par leurs créatures. Les choses en vinrent à ce point que, d'après l'aveu même d'un admirateur de Guillaume d'Orange (1), on mit à l'encan les dignités et les fonctions ecclésiastiques, et que la noblesse, appuyée par le conseil d'État, commit tous les abus imaginables. Ce qui vint encore favoriser les projets de la révolution qui se préparait, ce fut la pensée du gouvernement de créer de nouveaux diocèses dans les Pays-Bas. Tandis que les uns s'attendaient à ce que ces nouveaux diocèses ne seraient dotés qu'aux dépens du clergé régulier et des prébendes, la portion du peuple qui inclinait vers les opinions hérétiques craignait d'être plus rigoureusement surveillée et ne voyait dans les nouveaux évêques que des délégués de l'Inquisition. Enfin Philippe II exigea, en 1565, qu'on poursuivît sévèrement les hérétiques néerlandais. Alors le prince d'Orange et plusieurs autres gouverneurs de provinces osèrent déclarer hautement qu'il ne fallait pas penser à l'exécution de cet édit dans leurs provinces, et que, si on voulait le tenter, ils priaient qu'on les relevât de leurs charges. Tandis que ces habiles adversaires de l'Espagne se déclaraient ainsi les patrons de ceux qui avaient embrassé les nouveautés religieuses et exprimaient indirectement la résolution d'appuyer à l'avenir leur opposition contre le gouvernement sur la portion hérétique du peuple, fortifiée par leur déclaration même, le parti des mécontents avait soin de son côté de répandre les nouvelles les plus odieuses et les plus fausses, et de préparer le peuple à une levée de boucliers en l'excitant sous main, en lui promettant le secours des étrangers, en l'entretenant du prétendu parjure du prince. En même temps que les choses prenaient de plus en plus le caractère d'une conspiration religieuse et démagogique, Guillaume d'Orange, qui voulait toujours paraître le plus fidèle des sujets du roi, avait directement ou par des affidés correspondu avec les protestants allemands, français et anglais, pour obtenir des secours contre Philippe II. D'un autre côté un de ses amis les plus intimes, Philippe de Marnix, qui s'était certainement entendu d'avance avec lui, fit un pas grave dans la voie de la révolution. En 1566 il conclut, avec plusieurs amis, une alliance pour la défense de la liberté néerlandaise contre l'oppression étrangère.

Ainsi naquit le *Compromis* si connu dans lequel les confédérés, comptant

(1) Cf. Léo, *Douze livres d'hist. des Pays-Bas*, t. II, p. 425, 426.

prudemment sur le peuple, ne mirent en avant que l'accusation qu'ils savaient la plus populaire, savoir l'épouvantail de l'inquisition espagnole, qu'ils prétendaient menacer les Pays-Bas. Cette tactique, appuyée par de nombreux pamphlets contre l'Inquisition, porta ses fruits. L'alliance de la noblesse s'accrut de jour en jour, tandis que la gouvernante des Pays-Bas ne savait où prendre conseil, à quel parti s'arrêter. Bientôt le nombre de ceux qui avaient signé le Compromis s'éleva à deux mille, et les conjurés résolurent de faire remettre à la régente une requête par la main des membres les plus distingués de l'alliance. Deux cent cinquante gentilshommes se réunirent le 3 avril 1566 à Bruxelles. Le 5 ils se mirent en marche deux à deux, afin de donner le plus d'apparat possible à la démonstration, et traversèrent solennellement les rues de Bruxelles pour se rendre à l'audience qu'ils avaient obtenue. Là ils protestèrent de leur fidélité envers le roi et remirent à la gouvernante générale la requête, qui n'était en somme qu'une reproduction des exigences mêmes du Compromis. Egmont, Hoorn et Guillaume, qui reconnaissaient les suites graves que pouvait avoir une pareille démarche, avaient évité en apparence toute participation positive aux plans des deux cent cinquante gentilshommes. Dans le fait : 1° on comptait au nombre de ces gentilshommes le frère de Guillaume, Louis de Nassau ; 2° Guillaume avait réfuté, dans le conseil d'État, les objections faites à l'acceptation d'une requête présentée dans des conditions si anormales ; 3° les principaux d'entre les deux cent cinquante gentilshommes, Louis de Nassau et le comte de Brederode, qui demeuraient à Bruxelles chez Guillaume d'Orange, avaient reçu la visite des comtes de Hoorn et de Mansfeld ; 4° enfin les confédérés avaient osé, à la fin du repas qui valut aux conjurés le nom de parti des *Gueux* (1), recevoir les comtes de Hoogstraten, d'Egmont, de Hoorn et Guillaume d'Orange, en s'écriant : « *Vivent les Gueux !* » ce qu'ils ne se seraient pas permis s'ils n'avaient pas su que ces personnages approuvaient tout ce qu'ils faisaient. Les confédérés n'obtinrent presque rien du gouvernement ; mais leur démonstration ne manqua pas son effet et eut la plus grande influence sur les dispositions de Bruxelles et de tous les Pays-Bas. On le vit clairement lorsque la noblesse du parti des Gueux se trouva réunie en juillet à Saint-Trujen. Cette fois ils étaient deux mille, tous armés et entourés de nombreux serviteurs. L'assemblée, qui avait attiré des prédicateurs protestants et toutes les têtes remuantes du pays, fut si tumultueuse et si menaçante que Marguerite de Parme, dans sa perplexité, fit derechef une fausse démarche en envoyant Guillaume et Egmont vers les Gueux de Saint-Trujen. Les prédicateurs hérétiques d'Allemagne et de France s'étaient à cette époque répandus de tous côtés dans la Flandre occidentale et dans les environs d'Anvers. Ils prêchaient en plein air et excitaient le peuple, déjà mécontent par suite de la cherté des vivres et de la crise du commerce, contre l'État et l'Église. En vain la gouvernante demanda au conseil d'Anvers d'interdire ces prédications ; en vain elle interdit le séjour dans le pays aux étrangers qui ne pouvaient pas prouver qu'ils avaient un motif suffisant d'y rester ; le conseil d'Anvers répondit que cet ordre était inexécutable. Les hérétiques devenant de plus en plus audacieux élevèrent des barri-

(1) Le comte de Berlaymont, voulant rassurer Marguerite, effrayée de la démonstration des 250 gentilshommes, et faisant allusion à la simplicité de leurs vêtements, avait dit : *Ce ne sont que des gueux.* Ce mot imprudent devint le mot d'ordre de la révolution.

cades près d'Anvers, continuèrent leurs sermons en plein air, demandèrent le libre exercice de leur culte dans la ville, tenue constamment en éveil et en agitation par les fausses nouvelles que répandaient les Gueux sur les mesures violentes qu'allait prendre le gouvernement, et qui finirent par mettre les armes aux mains de toute la bourgeoisie. Qui pouvait conjurer la formidable tempête qui menaçait d'éclater? Marguerite, ne voulant compromettre ni sa personne ni sa dignité, se montra disposée à satisfaire la magistrature en envoyant le prince d'Orange comme médiateur aux habitants d'Anvers. Guillaume refusa d'abord cette mission. Ce ne fut que lorsque le mouvement d'Anvers eut atteint un degré d'exacerbation tel qu'il pensa pouvoir prescrire à Marguerite toutes les conditions, lui arracher toutes les concessions qu'il avait en vue, qu'il accepta de se rendre dans la ville révoltée. Aux approches de la cité il fut solennellement reçu par trente mille personnes ayant à leur tête les chefs des Gueux. Il écrivit immédiatement à Bruxelles qu'il ne pouvait être question de paix tant que les Calvinistes d'Anvers seraient sous les armes. Il donna donc au gouvernement le conseil d'amener par la condescendance les Calvinistes à déposer les armes et à le charger lui-même de l'enrôlement des troupes. Marguerite consentit à tout. En attendant les Flandres et l'Artois étaient devenus le théâtre de la révolte la plus flagrante et la plus odieuse. Une populace fanatisée parcourait en masse les campagnes, envahissait les églises et les couvents, en détruisait les portes, les fenêtres, les autels, les peintures, les sculptures, pillait ce qui lui paraissait en valoir la peine, tandis que les mêmes désordres étaient tentés et réalisés dans d'autres villes du Nord. C'était le fruit de la semence répandue par le prince d'Orange et la juste conséquence de la faiblesse qu'on avait montrée à Anvers. Tant que Guillaume demeura à Anvers son intérêt lui commandait d'empêcher des excès aussi odieux; mais à peine Marguerite l'eut-elle mandé à Bruxelles pour assister à un conseil que le peuple d'Anvers se rua dans la cathédrale, attaqua et pilla les églises et les couvents.

Marguerite, à la première nouvelle des agitations de la Flandre, avait voulu recourir à des mesures de rigueur, mais Egmont lui objecta que la violence était une extrémité déplorable dans des circonstances pareilles, puisqu'il faudrait immoler au moins 20,000 personnes. Egmont parvint à arrêter Marguerite, comme Orange quand il s'était agi d'Anvers. Marguerite, ne sachant plus que faire, chargea même Orange, Egmont et Hoorn de conclure avec les conjurés, toujours réunis à Saint-Trujen, une convention qui ratifia toutes leurs exigences. Sans doute Marguerite ne songeait pas sérieusement à tenir les promesses que le parti de l'aristocratie lui avait arrachées, et elle écrivit dans ce sens à son frère, en Espagne. Cette duplicité non-seulement fut inutile, mais elle fut nuisible à l'autorité de la gouvernante, qu'elle affaiblit de toute la force et de tout le crédit qu'elle donna à la révolution.

Léo, en jugeant Marguerite, dit avec raison que sa faiblesse fournit à la révolte des Pays-Bas une base bien plus large que ne l'aurait pu faire toute la politique du prince d'Orange. Les abominations commises contre les églises avaient ouvert les yeux à beaucoup de *Gueux*, qui n'avaient personnellement aucune hostilité contre l'Église et qui dès-lors se retirèrent ouvertement ou secrètement de la confédération; ainsi firent Hoorn et Egmont. Le prince d'Orange se trouva seul alors à la tête de la révolution, tandis qu'Eg-

mont rendit les plus grands services aux derniers moments de l'administration de Marguerite en réprimant et châtiant vigoureusement les iconoclastes qu'il rencontra.

Telle était la situation des Pays-Bas lorsque la gouvernante générale exigea, au printemps 1567, de tous les fonctionnaires, un nouveau serment de fidélité au gouvernement de Philippe II. Les uns, comme Egmont, prêtèrent le serment sans difficulté, d'autres déclarèrent que leur serment antérieur suffisait. Le comte de Brederode, un des chefs les plus exaltés des Gueux, se déroba à l'obligation en se démettant de sa charge; le prince d'Orange garda la sienne sans se laisser lier les mains en prêtant le serment demandé.

Cependant la nouvelle des attentats commis contre l'Église, et de la convention qu'on avait arrachée à la gouvernante avait fini par inquiéter et irriter la cour d'Espagne; elle délibéra sur les mesures qu'il fallait prendre vis-à-vis des Pays-Bas. Philippe II parut pendant quelque temps vouloir se mettre en route pour rétablir l'ordre et la paix par sa présence dans les provinces révoltées. En même temps le bruit se répandit qu'une armée considérable, commandée par le *duc d'Albe*, précédait le roi, et l'on vit alors ce que le gouvernement aurait obtenu s'il avait montré quelque sévérité à l'égard des mécontents; car les nouvelles d'Espagne frappèrent comme un coup de foudre l'esprit de tous ceux qui avaient quelque reproche à se faire sur les désordres commis. Le coupable par excellence, l'auteur secret de tous les désordres et de tous les crimes, celui qui devait trembler plus que tout autre, mais qui ne croyait pas son parti encore assez fort pour résister ouvertement, Guillaume d'Orange s'enfuit avec sa famille en Allemagne. Presque tous les chefs de la noblesse mécontents suivirent son exemple, ainsi qu'une grande masse de menu peuple. Le nombre des réfugiés se monta en peu de temps à 100,000 âmes. Ces émigrations rétablirent en peu de temps l'ordre et ramenèrent à l'obéissance toutes les provinces des Pays-Bas. Ce fut alors que, dans le courant de l'été 1567, Philippe II ayant renoncé à son premier plan, le duc d'Albe arriva dans les Pays-Bas à la tête de 20,000 hommes environ. Le duc était un homme d'un caractère ferme, énergique, résolu, entièrement dévoué à son roi. Mis à la tête de la force armée, il songea non-seulement à garantir pour l'avenir l'autorité du gouvernement, mais il voulut faire tomber de cruels quoique justes châtiments sur tous ceux qui s'étaient rendus coupables et dont le crime serait avéré à ses yeux. Il avait agi d'abord avec beaucoup de douceur et de prudence, voulant connaître par lui-même les choses telles qu'elles étaient en les examinant de près. Aussi non-seulement le comte d'Egmont resta-t-il à la cour de Bruxelles, mais il engagea même le comte de Hoorn à y venir. Tout à coup le duc d'Albe fit arrêter ces deux personnages, ainsi que plusieurs autres gentilshommes (septembre 1567). Cette arrestation inspira une telle terreur dans les Pays-Bas que 20,000 émigrés nouveaux allèrent rejoindre les premiers fugitifs. Bientôt après, Marguerite renonça au gouvernement civil qu'elle avait retenu, et le gouvernement échut tout entier aux mains du duc d'Albe. Au commencement de l'année 1568 le nouveau gouverneur institua le *conseil des troubles*, que le peuple nomma bientôt conseil du sang. Le conseil s'en prit d'abord à la haute aristocratie, qui avait été la cause des agitations du pays, qui les avait constamment alimentées, surtout à Guillaume d'Orange et à tous ceux qui avaient signé le Compromis, qui avaient

participé aux troubles ou avaient résisté, les armes à la main, aux ordres de Marguerite. Cette enquête fit prendre la fuite à une foule de gens plus ou moins tarés, qui formèrent des bandes de pillards qu'on nomma les Gueux de terre. Le prince d'Orange, n'ayant pas répondu à la citation qu'il avait reçue, eut ses biens des Pays-Bas confisqués et ne songea plus qu'à se venger en déclarant la guerre au duc d'Albe.

Tandis que le duc d'Albe se préparait de son côté à entrer en campagne contre son adversaire, il crut devoir prouver aux insurgés, par de sanglants exemples de sévérité, qu'il n'était pas homme à se laisser arracher des concessions les armes à la main. Il fit donc exécuter, le 1er juin 1568, dix-huit gentilshommes arrêtés depuis la fin des troubles, et le 5 du même mois Egmont et Hoorn, condamnés comme complices de la conjuration du prince d'Orange, montèrent sur l'échafaud. Nous ne pouvons rien dire qui nous semble plus juste que ce que le protestant Léo a dit de ces deux illustres et intéressants personnages : « Egmont et ceux qui pensèrent et agirent comme lui oubliaient que toute révolution a un cours fatal, qu'il faut ou rompre entièrement avec elle, ou marcher complétement dans sa voie, et que tous ceux qui n'ont ou pas assez de force et de volonté pour briser avec elle, ou qui ne l'aiment pas assez pour la suivre, tous ceux qui, par conséquent, veulent l'arrêter dans son cours, sont destinés à une perte infaillible (1). » Ces exécutions sanglantes tristement accomplies, le duc d'Albe se jeta sur Louis, comte de Nassau, frère de Guillaume, qui avait soulevé la Frise et le nord de la Hollande, et le défit complétement. Guillaume lui-même ne fut pas plus heureux lorsque, en septembre, il envahit les Pays-Bas à la tête de vingt mille mercenaires français et allemands. Le duc d'Albe, qui savait que Guillaume manquait d'argent, eut la prudence de ne pas s'engager et obligea son adversaire à congédier ses troupes et à se retirer en France.

Jusqu'alors le duc d'Albe s'était acquitté de sa haute mission avec énergie, adresse et bonheur sous tous les rapports, et, s'il s'était maintenu dans cette ligne de conduite, il aurait sans aucun doute conservé à son maître la possession de tous les Pays-Bas. Mais le besoin d'argent lui fit promulguer de nouvelles lois de finances qui frappaient les Pays-Bas, une fois pour toutes, d'un impôt de 1 pour 100 sur tous les biens meubles et immeubles, de 10 pour 100 à perpétuité sur toutes les marchandises, toutes les fois qu'elles changeraient de place, enfin de 20 pour 100 sur tous les héritages en biens fonds et immeubles. C'était une violation flagrante de la constitution néerlandaise jurée par le roi, et le 10 pour 100 alluma le flambeau d'une guerre qui devint effroyable par ses conséquences et sa durée. Les négociants néerlandais, plutôt que d'être ruinés par le nouvel impôt, fournirent au prince d'Orange l'argent nécessaire pour continuer la guerre. La réforme, qui n'avait jamais pu s'établir dans les Pays-Bas, obtint, par cette violation des intérêts mercantiles, une victoire durable dans une grande partie des Provinces-Unies. Le prince d'Orange, sachant exploiter habilement l'injustice et les fautes du duc d'Albe, donna aux corsaires des lettres de marque contre les Espagnols. Ainsi s'organisèrent les *Gueux de mer*, qui, partout où ils parurent, s'annonçaient comme devant délivrer le pays du 10 pour 100, excitaient un enthousiasme

(1) *Hist. des Pays-Bas*, t. II, p. 454, 455.

d'autant plus grand que dans certaines garnisons les troupes espagnoles se conduisaient fort mal. Il en résulta que bientôt le nord et le sud de la Hollande furent en pleine révolte, que la Frise, la Zélande et les Gueldres suivirent leur exemple, et que la situation du duc d'Albe devint de plus en plus critique. Ses lois de finances ne lui rapportèrent pas grand'chose, l'argent n'arriva pas d'Espagne, l'armée non payée murmura, le pays entra partout en fermentation, s'apprêtant à faire la guerre par terre et par mer; car, outre que les *Gueux de mer* devenaient de plus en plus hardis et puissants, le prince d'Orange envahit les Pays-Bas à la tête de 24,000 hommes. Cependant il ne put se maintenir au sud, et, à partir de l'automne de 1572, ce furent la Hollande, la Zélande et le pays d'Utrecht qui devinrent le principal théâtre de la guerre. On avait, dans l'intervalle, entrevu à la cour d'Espagne qu'il était urgent de rappeler le gouverneur général des Pays-Bas. En juillet 1572 le successeur du duc d'Albe, le *duc de Médina-Celi*, aborda en Flandre, près de la Sluys, avec des troupes fraîches et des approvisionnements. Il ne prit toutefois pas la direction des affaires, retourna, durant l'automne de 1573, en Espagne, et le duc d'Albe, reconnaissant que sa position n'était plus tenable, demanda lui-même son rappel. C'est alors que *don Louis de Zuniga y Requesens* reçut de ses mains l'administration des Pays-Bas, le 1er décembre 1573. Le départ du duc d'Albe, le retrait des impôts ne purent arrêter la marche de la guerre. La Hollande et la Zélande presque tout entières avaient embrassé les doctrines nouvelles, et les Catholiques y furent aussi cruellement persécutés que les protestants l'avaient été par le duc d'Albe.

Or on ne pouvait attendre d'un prince tel que Philippe II qu'il reconnaîtrait le protestantisme, même là où il serait devenu maître. Par conséquent il n'y avait plus d'accommodement possible; il ne restait qu'à continuer vigoureusement la guerre jusqu'à ce que l'un ou l'autre parti épuisé fût obligé de céder. Le congrès de la paix de Bréda (1575) ne put atteindre le but qu'on désirait. Peu après, le 5 mars 1576, mourut le successeur du duc d'Albe.

Après sa mort la cause des insurgés fit de notables progrès, parce que les soldats espagnols, que l'état des finances ne permettait pas de solder, se mirent eux-mêmes en révolte et se firent payer la solde arriérée en pillant et en brûlant les provinces les plus fidèles, la Flandre et le Brabant. Le duc d'Orange profita de ce moment favorable pour demander aux Flandres de s'associer à lui. C'est ainsi que par la paix de Gand, de 1576, les provinces du Nord s'unirent à celles du Sud dans le but de délivrer le pays des soldats étrangers et surtout des Espagnols.

Cependant Philippe II avait nommé *don Juan d'Autriche*, son frère naturel, gouverneur des Pays-Bas. Don Juan, pour être reconnu, avait dû accepter la paix de Gand, que, pendant un certain temps, en effet, il tâcha d'observer. Mais l'indépendance des états, la position du prince d'Orange, bien plus puissant que le gouverneur général, la défiance réciproque des deux partis, enfin et surtout la question religieuse, étaient autant de causes fatales d'une inévitable rupture. Don Juan fut obligé de reprendre les armes; le pays entier se souleva et déclara le gouverneur ennemi de la patrie. Lorsque les Wallons avaient accepté la paix de Gand ils s'étaient flattés de ressaisir une influence prépondérante dans les affaires générales du pays; mais cet espoir avait été frustré, et presque tout

le pouvoir avait passé entre les mains du prince d'Orange et de ses amis. Aussi les Wallons insistèrent-ils alors pour qu'on mît à leur tête un prince orthodoxe dans la personne de *Matthias, archiduc d'Autriche*. Un homme moins rusé et moins calculateur que Guillaume d'Orange aurait peut-être combattu de toutes ses forces une pareille proposition; Guillaume l'accepta sans hésiter. Le 20 janvier 1578 Matthias prêta serment à la *Ponctation*, qui nominalement le reconnaissait encore comme gouverneur général du pays, au nom du roi, mais qui, dans le fait, devait lui donner la position d'un souverain des Pays-Bas. Guillaume avait eu soin de mettre Matthias sous sa dépendance et sous celle du conseil d'État. Cependant la guerre ne discontinua pas. Les troupes royales, commandées par don Alexandre Farnèse, capitaine aussi remarquable par ses talents militaires que par ses autres qualités, remportèrent sur les révoltés une complète victoire, près de Gemblours (31 janvier 1578), et s'emparèrent, à la suite de ce succès, d'une foule de places du Brabant et du Hainaut, tandis que, dans le Nord, le prince d'Orange occupait l'importante ville d'Amsterdam. Mais les mesures arrêtées en faveur de la religion catholique ne furent observées ni à Amsterdam, ni dans les autres villes de Hollande et du Sud ; aussi les provinces ne purent-elles s'entendre dans l'exécution de la paix de religion que proposait Matthias, avec le consentement de Guillaume et du conseil d'État, et qui était fondée sur la tolérance de l'ancienne et de la nouvelle confession. Cette paix demeura un simple projet qui ne contenta aucun parti. Les Wallons se virent complétement trompés dans les espérances qu'ils avaient conçues de l'archiduc Matthias. C'est pourquoi lorsque, durant l'été de 1578, le comte palatin, Jean-Casimir, à l'aide de l'argent fourni par Élisabeth, reine d'Angleterre, amena une armée d'auxiliaires allemands dans les Pays-Bas, les Wallons, qui voulaient se défendre contre la prépondérance de l'élément réformé, élurent, pour défendre leur liberté, conjointement avec l'archiduc, *François, duc d'Anjou* (1).

Telle était la situation lorsque don Juan d'Autriche mourut, le 1er octobre 1578, et fut remplacé par *don Alexandre Farnèse*. Celui-ci, envisageant la situation d'une manière très-pratique, résolut de marcher dans la voie tracée par ses prédécesseurs, c'est-à-dire de rompre l'alliance projetée par ses ennemis, en se déclarant le protecteur de l'Église constamment menacée par la paix de Gand et le parti des orangistes, et en même temps le défenseur de tous les droits politiques du pays. Aussi, dans le courant de l'année 1579, presque toutes les provinces wallonnes, où le Catholicisme avait conservé la prépondérance, rentrèrent sous l'autorité du roi d'Espagne. Ce résultat amena *l'Union d'Utrecht*, par laquelle les sept provinces du Nord, sous réserve de leurs droits et de leurs coutumes, formèrent un corps indivisible quant à leurs intérêts généraux. *L'Union d'Utrecht* n'eut plus aucun égard pour Philippe II et ses droits, que jusqu'alors chacun du moins avait feint de respecter. Aussi la cour d'Espagne mit-elle au ban le prince d'Orange. Que pouvaient faire désormais les révoltés après avoir déposé le masque sous lequel ils avaient si longtemps prétendu combattre en faveur du roi contre des gouverneurs soi-disant séditieux ? La pensée de créer une république n'était pas encore assez mûre, et Guillaume d'Orange n'avait pas tellement gagné tous les esprits qu'on

(1) Quatrième fils de Henri II et de Catherine de Médicis.

pût tout simplement le nommer souverain des provinces révoltées. Fallait-il s'adresser aux étrangers? Dans ce cas le plus sage eût été d'offrir la souveraineté à la reine d'Angleterre ou à un des princes les plus puissants parmi les souverains protestants de l'Allemagne. Mais un pareil arrangement était tellement contraire aux intérêts de Guillaume d'Orange que l'archiduc Matthias, mécontent de sa position, ayant renoncé, en 1580, à sa charge, Guillaume en revint de nouveau au duc d'Anjou, dont le caractère le mettait fort à l'aise et qu'il pensait pouvoir facilement dominer. Le duc d'Anjou entra dans les vues de Guillaume; mais, ayant voulu peu à peu étendre son autorité, il trouva dans Guillaume un habile et formidable adversaire, tandis que les événements de la guerre, faute d'argent, n'aboutissaient à rien de définitif. Alexandre Farnèse sut parfaitement mettre à profit cet état de choses. Non-seulement il remporta de nombreux avantages dans le Sud, durant l'année 1583, mais, au mois d'avril 1584, il s'empara d'Ypres, serra de près Gand et Anvers, conquit, pour le roi, Bruges, les Digues et le pays dit libre, par le traité de mai 1584. Ainsi l'influence de Guillaume d'Orange fut complétement annulée dans le sud des Pays-Bas; en revanche, après le départ du duc d'Anjou, elle se fortifia tellement dans le Nord qu'on était au moment de le reconnaître souverain du pays sous le titre de comte.

Mais, avant que les états et les villes intéressés se fussent complétement entendus sur les conditions de cette nomination, Guillaume d'Orange, parvenu au terme de ses désirs, fut assassiné en juillet 1584 à Delft par un fanatique nommé Balthazar Gérard. Les provinces révoltées, que cette perte ne découragea pas, résolurent de persévérer dans leur insurrection et mirent à leur tête le second fils de Guillaume, *Maurice de Nassau-Orange*. Les révoltés éprouvèrent d'abord une telle série de malheurs qu'il leur fallut réellement un courage héroïque pour ne pas perdre tout espoir. Don Alexandre Farnèse conduisit la guerre en 1585, comme en 1584, avec autant d'énergie que de succès. Après avoir conquis par une capitulation modérée la ville importante de Gand, le 11 septembre 1584, il gagna de la même manière Bruxelles en mars 1585; toutes les villes du Brabant, sauf Malines et Anvers, suivirent l'exemple de la soumission, jusqu'à ce que, au mois d'août 1585, les deux dernières cités récalcitrantes se virent obligées d'ouvrir leurs portes à l'ennemi victorieux, Malines en juillet, Anvers en août.

Ces succès réveillèrent dans le parti des insurgés le vif désir d'obtenir de nouveau le secours soit de la France, soit de l'Angleterre. Élisabeth, qui avait pris une grande part à la guerre, au moins indirectement, écouta d'autant plus volontiers les propositions des Néerlandais qu'elle gagnait par là sur le continent un allié contre la France et l'Espagne, et qu'on lui faisait de plus grandes concessions qu'à tous les princes avec lesquels on avait traité jusqu'alors. Elle promit par conséquent aux Néerlandais pour toute la durée de la guerre cinq mille fantassins et mille cavaliers, et leur envoya en décembre 1585, comme général de leurs troupes, *Robert Dudley*, *comte de Leicester*. Leicester reçut d'abord le plus bienveillant accueil; il se présentait d'ailleurs comme un strict calviniste. Mais sa position ne demeura pas longtemps agréable. Le parti d'Orange, voulant se garantir contre la prépondérance étrangère, parvint à fortifier l'autorité du jeune Maurice d'Orange en lui faisant donner le gouvernement de la Hollande et de la Zélande. Leicester,

qui entrevit parfaitement le sens de cette nomination, travailla non sans succès à se former un parti qui lui fût personnellement dévoué en gagnant les nombreux émigrés de Flandre et de Brabant, que leur rigoureux calvinisme éloignait du parti plus relâché du gouvernement. Mais il en résulta pour Leicester, vis-à-vis des états de Hollande et de Zélande, une situation extrêmement difficile; la défiance des Néerlandais s'accrut de jour en jour sans que les succès de la guerre vinssent compenser les causes de mésintelligence. Leicester se décida, en novembre 1586, à se rendre en Angleterre, après avoir créé une nouvelle amirauté pour les Flandres et avoir, pour la durée de son absence, complétement lié les mains du conseil d'État. Ces mesures n'avaient fait qu'accroître le mécontentement des Néerlandais, et Leicester finit par perdre toute la confiance qu'il avait inspirée lorsque quelques commandants de places fortes anglais, nommés par lui, remirent ces forteresses aux mains des Espagnols. Leicester revint au mois de juillet 1585 en Hollande; mais les échecs réitérés qu'il subit dans les tentatives qu'il fit pour augmenter son autorité le dégoûtèrent de sa position, au point qu'en décembre 1587 il renonça au titre de gouverneur. Le temps qu'il fallut pour faire connaître aux Pays-Bas l'acte de sa renonciation (avril 1588) permit à son parti d'exciter toute espèce d'agitation et de troubles dans le pays. Les troupes de Leicester, mécontentes de n'être pas payées de l'arriéré de leur solde, commencèrent à se soulever presque partout en Hollande, en Zélande et dans le nord du Brabant. La courte période qui s'écoula de janvier à mai 1588 aurait pu facilement devenir désastreuse pour les Néerlandais, malgré leurs héroïques efforts, si Alexandre Farnèse avait été en état de leur faire la guerre. Mais à ce moment le roi d'Espagne, qui équipait contre l'Angleterre la fameuse et *invincible Armada*, considérait la guerre des Pays-Bas comme une chose tout à fait accessoire et avait résolu même d'utiliser Farnèse pour son expédition d'outre-mer. En effet Farnèse usant de toutes ses ressources parvint, au milieu des plus difficiles circonstances, à réunir à Sluys une flotte considérable. On sait que l'Armada de Philippe II fut dispersée par une tempête et battue par l'amiral Drake. Farnèse avait donc perdu son temps et son argent, et se vit en outre, par la tournure favorable que les affaires de France avaient prise, dans l'intervalle, pour la maison de Bourbon, dans la nécessité d'employer contre la France une partie de ses forces. C'est ainsi que les insurgés non-seulement parvinrent à se défendre de 1588 à 1590, mais qu'animés d'un nouveau courage ils purent, en 1591 et 1592, reprendre avec succès l'offensive, tandis que Farnèse, à sa deuxième expédition (1) en France, tomba mortellement blessé sous les murs de Caudebec, en décembre 1592.

Ses successeurs, le *comte de Mansfeld*, l'*archiduc Ernest d'Autriche*, le *comte Fuentès* et l'*archiduc Albert d'Autriche*, ne furent pas plus heureux que lui dans la guerre qu'ils continuèrent soit contre la France, soit contre les États néerlandais. La cour d'Espagne fut obligée non-seulement de renoncer à tout espoir de reconquérir la totalité des Pays-Bas, mais d'essayer d'entrer en accommodement avec une partie de ses ennemis, pour conserver du moins les provinces demeurées fidèles. C'est pourquoi Philippe II conclut en mai 1599 la *paix de Vervins*

(1) Il avait obligé Henri IV de lever le siége de Paris, en 1590, et celui de Rouen, en 1592.

avec la France et reconnut Henri IV comme souverain d'un royaume sur lequel il avait vainement cherché à étendre la main.

Les Pays-Bas ne perdirent pas grand'-chose par ce traité, car Henri IV, sous prétexte de payer des dettes arriérées, leur fit passer des subsides annuels et Élisabeth d'Angleterre demeura leur alliée déclarée.

Immédiatement après la conclusion de la paix de Vervins Philippe II fiança sa fille, Claire-Eugénie, avec l'archiduc Albert, à qui l'infante apporta en dot la souveraineté des Pays-Bas espagnols, lesquels ne devaient revenir à la couronne d'Epagne que dans le cas où il ne proviendrait pas d'enfant de ce mariage. Le nouveau souverain chercha à faire la paix avec les révoltés et n'eut recours aux armes que lorsqu'ils eurent positivement rejeté ses offres. Les deux partis se tinrent en échec durant les campagnes de 1598 à 1604; car, si d'un côté le sort de la guerre était, en somme, favorable aux insurgés, d'autre part ils perdirent un puissant allié par la paix que Jacques Ier, successeur d'Élisabeth, conclut avec l'Espagne. Aussi les deux adversaires sentirent-ils l'impérieux besoin de faire la paix.

Cependant les conférences ouvertes dans ce but échouèrent, et l'on fut heureux de pouvoir, en avril 1609, conclure à Anvers un armistice de douze années, armistice qui admettait le *statu quo* par rapport à la possession territoriale, et reconnaissait, sinon formellement, du moins en fait et tacitement, les Provinces-Unies en qualité de puissance souveraine. On vit, au terme de l'armistice, les États unis refusant de se soumettre à leur ancien maître, éclater la seconde période d'une guerre désastreuse, durant laquelle les Pays-Bas du Sud retournèrent à l'Espagne après la mort de Claire-Eugénie qui ne laissa pas de postérité (décembre 1633). Mais les provinces séparées ne rentrèrent plus sous la domination espagnole; car, outre le sentiment tout frais encore d'une liberté chèrement achetée, les États unis trouvaient dans leur actif commerce et leur industrie les moyens de continuer la lutte.

En outre, la France ayant, en 1635, de nouveau déclaré la guerre à l'Espagne, sous le ministère du cardinal de Richelieu, la perte du Portugal paralysa l'Espagne, et les progrès de Gustave-Adolphe en Allemagne couvrirent de ce côté les Pays-Bas.

Si la guerre continentale fut assez nonchalamment conduite des deux côtés et n'amena aucun résultat significatif, la guerre navale fut tellement favorable aux Néerlandais qu'ils purent porter les coups les plus sensibles à leurs ennemis. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, ils parvinrent, en 1628, à forcer la flotte espagnole, qui transportait des sommes considérables, à se rendre, et leur butin dépassa près de douze millions d'écus; ainsi l'amiral néerlandais, Martin Tromp, battit et dispersa complétement, en octobre 1639, une grande flotte espagnole. Dans le courant de 1643 les puissances se réunirent enfin en congrès à Munster et à Osnabruck pour traiter de la paix européenne, et les Hollandais, aussi bien que les Espagnols, soupiraient tellement après la fin de la guerre que dès 1647 la lutte fut interrompue entre eux. En janvier 1648 les fondés de pouvoirs des parties respectives signèrent enfin la paix; le roi d'Espagne renonça, en son nom et en celui de ses successeurs, aux Provinces-Unies, et les reconnut comme un État libre et indépendant.

Il existe un grand nombre d'écrits contemporains et postérieurs sur la guerre des Pays-Bas, les uns en faveur de l'Espagne, les autres en faveur des Pays-Bas.

La meilleure et la plus impartiale de toutes ces histoires est celle de Léo : *Douze livres d'Histoires néerlandaises*, p. 376-796. Les documents pour servir à l'histoire de la Belgique les plus remarquables, pour les commencements de cette révolution, se trouvent dans les *Feuilles historico-politiques*, au VI[e] vol., p. 193-210 et 269-290.

Cf., quant à l'organisation ecclésiastique des Pays-Bas, l'art. MALINES.

ALLGAYER.

PAZMANN (PIERRE), cardinal-archevêque de Gran. La religion catholique a été maintenue en Hongrie par un ordre et par un homme sorti de cet ordre ; cet ordre, c'est celui des Jésuites ; cet homme, c'est le cardinal Pierre Pazmann. Né en 1570 à Grosswardein, d'une famille noble, peu riche et non catholique, Pazmann, à l'âge de treize ans, abjura le calvinisme pour rentrer dans l'Église catholique ; à l'âge de dix-sept ans il se fit admettre au noviciat des Jésuites de Cracovie. Il étudia la philosophie à Vienne, la théologie à Rome, enseigna l'une et l'autre à Gratz, et devint un ardent missionnaire en Hongrie, sa patrie. Il parut à la diète qui éleva Matthias au trône et où les sectaires réclamaient le renvoi des Jésuites, y présenta une apologie de son ordre faite de main de maître et obtint le maintien de sa compagnie (1).

Il chercha avec une ardeur extrême à ramener à l'Église catholique les Évangéliques, qui avaient la prépondérance en Hongrie, en parlant, non aux masses, mais aux chefs, et l'autorité de sa personne, son éloquence inspirée, son intelligence et son habileté ramenèrent une foule de hautes familles hongroises dans le sein de l'Église.

Pazmann publia alors pour ces néophytes, et en général pour la conversion des hérétiques, le *Guide du Ciel*, ouvrage qui ébranla le protestantisme en Hongrie plus que n'auraient pu le faire cent mille soldats espagnols, ouvrage qui, par son érudition, sa logique, la beauté du style, la variété de la matière, l'habileté et la spirituelle vivacité de l'exposition, excita une admiration générale et entraîna de nombreuses conversions. Nul n'était plus digne que l'auteur de ce livre de revêtir les plus hautes fonctions ecclésiastiques dans sa patrie ; aussi, en 1616, l'empereur Matthias le nomma archevêque de Gran (1). Il s'occupa, à ce titre, avec énergie, des affaires politiques et religieuses, et trouva un appui solide dans Ferdinand II (2). En Hongrie, comme ailleurs, l'ignorance et l'immoralité du clergé avaient extraordinairement favorisé les progrès du protestantisme, et, en outre, à cette époque, beaucoup de localités de la Hongrie étaient totalement dépourvues de prêtres. Pazmann, pour remédier à ces graves inconvénients, érigea des séminaires et des écoles : un séminaire à Vienne, qui prospère encore sous son nom, l'institut noble et l'université de Tyrnau, les colléges de Raab et de Presbourg, tous confiés à la Compagnie de Jésus. En même temps il réglementa, dans une série de synodes, les affaires religieuses, la discipline du clergé et des couvents, dans l'esprit et suivant les prescriptions du concile de Trente. Il fit reconquérir au clergé l'autorité et la richesse, et par là même la force nécessaire pour combattre l'ennemi avec ses propres armes, en obtenant de Ferdinand l'ordre de restituer tous les biens ecclésiastiques qui étaient tombés entre les mains des laïques. Pazmann reçut la récompense de ses services, en

(1) *Voir* l'apologie dans Kazi, *Hist. Hung.*, p. I.

(1) *Voy.* GRAN.
(2) *Voy.* FERDINAND II.

1629, par son élévation au cardinalat.

Il mourut en 1637. Son épitaphe, composée par lui-même, porte simplement : « Pierre Pazmann, cardinal. » Le comte Mailath, dans son Histoire des Magyares (1), dit : « Ne pas reconnaître la grandeur du cardinal Pazmann, c'est n'avoir pas le sens du vrai mérite ou être aveuglé par l'esprit de parti. Lorsque Pazmann parut le clergé catholique était pauvre, opprimé, ébranlé, clair-semé ; lorsqu'il mourut la hiérarchie magyare était riche, puissante, considérée, courageuse, instruite. Avant Pazmann les théologiens protestants étaient plus savants que les théologiens catholiques ; la science des catholiques magyares commença avec Pazmann, et nul parti religieux n'eut un homme capable d'être comparé à ce savant prélat. Lorsque Pazmann entra dans la carrière il trouva la Hongrie protestante ; à sa mort elle était catholique. » Le même auteur remarque, quant aux Jésuites, dans son Histoire de l'empire d'Autriche (2) : « Les Jésuites vinrent et aidèrent le victorieux archevêque de toutes leurs forces, avec une admirable activité. Ferdinand et les évêques hongrois, de leur côté, soutinrent la Société (de Jésus) par leurs libéralités, et il résulta de cette communauté d'efforts qu'à la mort de Pazmann les familles les plus considérées, les plus riches, les plus puissantes, étaient presque toutes redevenues catholiques, que les forces des deux partis religieux se balançaient, et que tout annonçait que le nombre des Évangéliques diminuerait de jour en jour. »

Outre l'écrit cité plus haut Pazmann publia plusieurs ouvrages, soit en magyare, soit en latin, qui donnèrent à la littérature magyare l'impulsion qu'elle conserva plus de cent

(1) T. IV, p. 259.
(2) T. III, p. 55.

ans (1). La *Gazette universelle d'Augsbourg* annonçait en 1851, dans son supplément au n° 197, qu'on était en voie de publier une *Bibliothèque nationale hongroise* dont la sixième partie devait contenir un choix des écrits de Pazmann, le créateur de la nouvelle prose hongroise, le Bossuet magyare (2).

SCHRÖDL.

PAZZI. *Voyez* MADELEINE DE PAZZI.

PEARSON (JEAN), théologien anglais, né vers 1615 à Creake, dans le comté de Norfolk, entra en 1631 au collége de Cambridge, y devint maître en philosophie, puis chapelain de lord George de Goring, d'Exeter, prébendier à Salisbury, prédicateur à l'église Saint-Christophe de Londres et docteur en théologie. Comme il appartenait au parti royaliste il demeura onze ans sans fonction, jusqu'au moment où Charles II monta sur le trône, en 1660. Il fut nommé alors archidiacre de Surrey, principal du collége de Jésus de Cambridge, prébendier à Ély, chapelain ordinaire du roi, et enfin supérieur du collége de la Trinité de Cambridge. En 1672 il fut nommé à l'évêché de Chester. Il mourut vers le milieu de juillet 1686.

Pearson fut un des évêques les plus savants de l'Église anglicane. Il était versé dans les langues, l'archéologie ecclésiastique et l'histoire. Il collabora à la grande collection qui parut sous le titre de *Critici sacri*. Il publia une explication du Symbole des Apôtres et en

(1) *Voir* Mailath, *Hist. des Magyares et de l'empire d'Autriche.*

(2) *Voy.* AUTRICHE, t. II, p. 147. Nous ferons encore mention ici d'un célèbre Jésuite hongrois, le P. FRANÇOIS FALUDY, qui releva la prose hongroise, tombée de nouveau en décadence après Pazmann, dans le dernier quart du dix-septième siècle. Ses ouvrages de philosophie morale sont un trésor de connaissances de l'homme et du monde, et ses poésies sont riches d'idées et d'une forme facile et correcte.

outre : *Vetus et Novum Testamentum Græcum, cum præfatione; Vindiciæ epistolarum S. Ignatii; Prolegomena in Hieroclem*, ajoutés à l'édition de Londres de 1673 ; *Annales Cyprianici*, qui se trouvent dans l'édition de S. Cyprien d'Amsterdam et d'Oxford. Les œuvres complètes de Pearson parurent en 1688 à Londres, après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Opera posthuma*. On y a ajouté : *Annales Paulini; Lectiones in Acta Apostolorum; Dissertationes II de serie et successione episcoporum*, dus à l'auteur.

Son frère, RICHARD PEARSON, qui travailla avec lui aux *Critici sacri*, vint en 1646 au collége de Cambridge, enseigna le droit civil au collége de Gressham, devint conservateur de la bibliothèque royale de Saint-James, et mourut en 1670, dit-on, dans le giron de l'Église catholique. On a de lui *Prælectiones theologicæ*, 1661, Londres, in-fol.

PÉCHÉ. — ORIGINE ET NATURE DU MAL. — Plus le mal est répandu dans le monde, plus il apparaît comme une perturbation de la vie humaine qui ne devrait pas exister, et qui par conséquent porte en elle un caractère irrationnel et énigmatique, et plus l'esprit des penseurs est porté à se demander : D'où vient le mal ? quelle est sa nature ?

Ces deux questions dépendent intimement l'une de l'autre. Suivant que la nature du mal est différemment caractérisée on est obligé d'en admettre une origine différente, et, réciproquement, avec la diversité de la source qu'on lui attribue varie nécessairement l'idée qu'on se fait de sa nature.

S'il faut reconnaître d'avance que la réponse aux deux questions posées ne peut être satisfaisante qu'autant que d'un côté elle maintient l'*idée du mal* dans toute sa rigueur et que de l'autre elle laisse entière et intacte la *nature absolue* et la *sainteté de Dieu*, nous constaterons que les essais exclusifs ou erronés qui ont été faits pour résoudre la question du mal suivent deux tendances qui, quoique opposées en principe, se confondent dans un même résultat, savoir la méconnaissance de la vraie nature du mal.

1° D'un côté se trouve la théorie du *dualisme*, qui, malgré tous les essais qu'elle a faits pour varier ses explications, aboutit toujours à méconnaître la nature de l'opposition entre le bien et le mal, considère cette opposition comme originaire et absolue, et le mal comme existant par lui-même ou comme étant quelque chose de vrai en soi. S'il est impossible, dit le dualisme, que des phénomènes aussi opposés que le bien et le mal dans le monde moral, que les forces conservatrices et destructives de la nature découlent d'une seule et même source; s'il est, en outre, contraire à la sainteté de Dieu qu'il soit l'auteur du mal comme il l'est du bien, il faut qu'il existe, pour le mal comme pour le bien, un être primordial et éternel, de qui le mal émane. Dieu n'a par conséquent pas tiré le monde du néant, mais d'une matière éternelle coexistante avec lui. Si le monde est bon, en tant qu'il est de Dieu et que l'action divine s'y fait sentir, là où cette action cesse commence le mal, qui est en lui-même un être indépendant comme le bien.

Outre que l'admission d'un mal primordial et éternel, ou d'une matière éternelle, est, en général, inconciliable avec l'idée de Dieu, Être absolu, comprenant toute chose en lui, la théorie de l'extraction du monde d'une matière éternelle n'empêche en aucune façon Dieu d'être l'auteur primordial du mal et ne sauvegarde pas sa sainteté; car, en admettant que Dieu ait tiré le monde d'une matière éternelle, de deux choses l'une, dit Ter-

tullien, argumentant contre Hermogènes : ou Dieu pouvait améliorer la matière et en éloigner le mal, et il ne l'a pas voulu, ou il l'a voulu et il ne l'a pas pu. Dans le premier cas Dieu même est mauvais, puisqu'il est favorable au mal ; car, quand même il ne l'aurait pas créé, le mal ne serait pas si Dieu n'avait pas voulu qu'il fût ; par conséquent c'est Dieu qui l'a créé en ne voulant pas qu'il ne fût pas. Dans le second cas Dieu est impuissant et limité par le dehors, idée qui contredit celle de Dieu, en tant qu'Être suprême et tout-puissant.

Enfin le dualisme, en déduisant le mal d'un être éternel et primordial, d'une matière mauvaise, méconnaît la vraie nature du mal lui-même. S'il faut, en effet, accorder que l'opposition qui existe entre le bien et le mal est le point de départ de la théorie dualiste sur l'origine du mal, on ne peut pas méconnaître non plus que l'opposition, dans ce système, se résout en définitive en une opposition purement physique et s'évanouit par là même. Dès que le mal est considéré comme une substance, *non substantiæ accidens, sed substantia* (1), il en résulte, la volonté finie ne pouvant produire de substance et ne pouvant produire que des actes, *non res*, *sed actus*, que le mal ne provient pas de la volonté. Que si le mal n'est pas une œuvre de la volonté, que si l'âme n'est mauvaise que parce qu'elle est entrée extérieurement en rapport avec la matière mauvaise, ou parce qu'elle est de sa nature une substance mauvaise, — le mal ne peut plus être compris comme une *faute*, et, réciproquement, le bien n'est plus moralement méritoire, puisqu'il est simplement une réalité (*res*), et non l'acte libre de la volonté (*actus*).

Une autre conséquence qui découle immédiatement de là, c'est que, si le mal n'a pas son origine dans la volonté, s'il n'a infecté l'homme que par l'alliance de celui-ci avec la matière mauvaise, il ne peut être combattu et vaincu d'une manière morale, il doit l'être par un procédé purement naturel, par un ascétisme tout physique, par la rupture de l'alliance qui existe entre la matière et l'esprit.

L'idée dualiste du mal comme substance est encore insoutenable d'un autre côté. Si cette substance est une substance mauvaise en elle-même, qui existe par elle-même, indépendante du bien, il y a contradiction dans l'idée. Le mal, *ne devant pas exister*, n'existe pas par lui-même ; il n'existe que parce qu'il s'attache à un être dont il devient un attribut ; il ne peut pas plus exister par lui-même, sans le bien, que l'on ne peut concevoir l'antithèse sans la thèse, l'opposition sans deux termes posés en face l'un de l'autre. *Sed ipsa quoque vitia*, dit S. Augustin, *testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per* VITIUM *profecto bonum est per* NATURAM ; *vitium quippe contra naturam est quia naturæ nocet*, *nec noceret nisi bonum ejus minueret. Non est ergo nisi privatio boni*, *ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona; ac per hoc bona sine malis esse possunt*, *sicut ipse Deus et quædam superiora cœlestia ;* MALA AUTEM SINE BONIS ESSE NON POSSUNT ; *si enim non nocent*, *mala non sunt ; si autem nocent*, *bonum minuunt*, *et si totum consumunt*, *nihil naturæ remanebit cui noceatur ; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur*. Et dans un autre endroit : *Malum non esset vitium naturæ* SI NATURA IPSA ESSET VITIUM ET MALUM (1).

(1) Aug., *de Morib. Manich*, l. II, c. 8.

(1) *Contra Adversarium legis*, l. I, c. 5. Thom., I, quæst. 49, art. 3. *Contra Gentiles*, l. III, c. 15.

Pour le mal, ainsi que pour le bien, l'*être* est posé par Dieu comme la base nécessaire et le substratum de l'acte pervers de la volonté, et si la volonté mauvaise parvenait à anéantir l'Être, qui est Dieu et qui constitue sa base, et à se détacher complétement de Dieu, elle retomberait nécessairement dans le néant.

2° Une théorie diamétralement opposée au dualisme, qui donne pour base au mal une substance éternelle, est celle qui déduit le mal de l'*imperfection métaphysique* de l'homme, en tant qu'être créé et fini, et qui, par conséquent, conçoit le mal comme une *négation* ou comme une *simple privation du bien*.

On dit (pour commencer par la forme la plus abrupte sous laquelle on a fait valoir cette idée du mal comme une simple négation) : Dieu seul est absolument et sans péchés parce que seul il est infini et sans borne ; les créatures, en revanche, sont toujours relatives et bornées, bonnes et mauvaises tout à la fois : bonnes en tant qu'elles possèdent nécessairement quelque réalité pour être et exister ; mauvaises en tant que toute créature est nécessairement bornée et finie, pour n'être pas confondue avec Dieu.

C'est pourquoi on ne peut concevoir ni la plus haute des créatures sans un minimum de mal, ni la créature la plus réprouvée sans un minimum de bien. Cette manière de voir, en tant qu'elle identifie le bien moral avec le bien métaphysique et qu'elle définit le bien ce qui est, ou le réel, le mal ce qui n'est pas, le fini ou le négatif, ne touche en aucune façon à la sphère morale et ne dit absolument rien de la nature propre du bien et du mal. Car si l'on définit le bien ce qui est, et si l'on nomme l'être particulier bon en tant qu'il possède en général de la réalité, *bonum metaphysicum*, le bien, dans ce sens, appartient également aux choses naturelles, qui sont des êtres ou qui ont de la réalité.

Il faut distinguer du bien métaphysique, qui, en tant que créé et simplement transmis, a encore le caractère du non-volontaire, le bien moral, dont le bien métaphysique est la base, la condition, et qui arrive à l'existence par l'activité libre et conformément à la loi de la volonté finie. Il en est de même du mal. Le mal métaphysique, la limite infranchissable de l'homme comme être fini, n'est pas encore le mal lui-même, il en est la condition, ce par quoi il est possible. Si l'homme était de la substance de Dieu, infini et absolu comme Dieu, il serait par là même immuable et incapable du mal. La possibilité de sa séparation d'avec Dieu dépend de sa nature finie et de la mutabilité qui en est inséparable, comme dit S. Augustin : *Mutabilis natura non esset si de Deo esset et non ab illo de nihilo facta esset*. Identifier le mal avec la nature finie inhérente à l'homme en tant qu'être individuel, comprendre cette nature finie comme le mal, ce n'est pas autre chose que nier le mal dans son sens ordinaire. Si le mal se fait reconnaître, dans la conscience que nous avons de la faute, comme ce qui aurait *pu* et *dû* être évité, aucun de ces caractères ne se rencontre dans le mal métaphysique, puisque d'une part ce mal, étant créé, est absolument en dehors de la volonté et par conséquent était inévitable, et que d'autre part il consiste dans une simple négation, c'est-à-dire dans la privation des réalités qui n'appartiennent pas à l'idée d'un être et qui par conséquent ne doivent pas exister.

C'est Spinosa qui a le plus ouvertement formulé cette idée du mal comme *simple négation nécessitée* par la nature finie de l'être individuel. Quand nous définissons le mal, dit-il, comme

défaut ou privation de telle ou telle perfection dans un individu appartenant à tel ou tel genre, cela vient de ce que nous nous sommes habitués à comprendre tous les êtres d'un même genre dans une même notion générale, qui renferme toutes les perfections du genre, ce qui fait que nous nous attendons à ce que chacun des êtres compris dans la notion générale possède ces perfections. Mais une pareille notion générale n'est qu'une simple abstraction, d'où l'on ne peut rien conclure; dans la réalité concrète de la pensée et de la volonté divine chaque individu n'a que la somme de perfections qu'il possède réellement. Quand, dit Strauss, pour exposer complétement cette pensée (1), nous apercevons un homme aveugle ou entraîné par la passion, nous le comparons à d'autres qui voient, ou à lui-même dans son état antérieur, alors qu'il voyait et qu'il était raisonnable, et nous tenons cet aveuglement pour un mal physique, cet entraînement de la sensualité pour un mal moral. Mais si la volonté divine ou l'enchaînement des causes a produit l'aveuglement d'un individu ou a excité en lui des convoitises sensuelles, la vue ou la raison appartiennent aussi peu à la nature d'un pareil individu qu'à la nature d'une pierre ou d'un animal.

Spinosa avait fait ainsi, de la différence incontestable que la conscience morale nous révèle entre le bien et le mal, entre la perfection et l'imperfection, un simple préjugé de notre imagination; d'autres ont été plus loin et ne voient plus dans le mal une simple négation, mais une *privation* des perfections qui appartiennent à l'idée de la nature humaine, et qui par conséquent *devaient* exister de même dans tous les individus.

(1) *Dogm.*, II, p. 377.

Chaque homme, disent-ils, a pour but d'atteindre la perfection morale, et la direction vers le bien est tellement essentielle à la volonté que même dans l'acte mauvais elle n'a en vue que le bien. Mais comme l'homme, en vertu de sa nature créée, est enfermé dans des bornes de toute espèce, il peut arriver que la volonté, en déployant toute sa force, ne parvienne pas à son but dans tous les sens, qu'elle se fatigue dans son activité, qu'elle reste en arrière dans son effort vers le bien, et de là naît le mal, qui consiste essentiellement à rester *en arrière* du mieux ou à *n'être pas encore le bien*. Ces bornes, qui entravent la volonté dirigée vers le bien, sont plus spécialement, d'une part, dit-on, une *connaissance défectueuse* de ce qui est véritablement bien, et d'autre part la *sensualité*. Comme l'homme, ajoutent-ils, sous le premier rapport, n'a pas toujours des conceptions adéquates à la vérité, mais est souvent abusé par des notions obscures et erronées, il peut arriver qu'il soit trompé par les biens terrestres l'impressionnant directement, et qu'il demeure fixé à des objets d'une nature inférieure, renfermant peu de réalité en eux, au lieu de s'élever vers les objets d'une nature plus haute et plus réelle. Mais on voit la source du mal plus souvent encore dans la sensualité que dans l'imperfection de la connaissance. L'homme, dit-on dans ce cas, n'est pas un pur esprit; il est une synthèse de matière et d'esprit, qui se limitent réciproquement et sont opposés l'un à l'autre, en ce que les exigences de l'une tendent à ce qui est agréable et sensible, les exigences de l'autre à ce qui est spirituel et bon.

Mais, avant que l'esprit se réveille avec sa conscience et son activité propres, l'enfant s'est déjà habitué à désirer l'agréable et ce qui donne du plaisir, et s'est laissé déterminer dans ses actes

par les instincts sensibles. Quand plus tard l'esprit commence à se développer et à faire sentir ses exigences, il trouve une barrière dans la sensualité déjà fortifiée; suivant que l'esprit est doué d'une force plus ou moins grande, suivant qu'il fait plus ou moins reconnaître ses exigences, ou que, par faiblesse et impuissance naturelle, il laisse prédominer la sensualité, c'est le bien ou le mal qui naît et domine en lui.

S'il faut reconnaître un progrès dans cette idée du mal, considéré non plus comme une simple négation de la perfection morale à laquelle tous les hommes sont appelés et vers laquelle tous doivent résolûment marcher, on n'a pas encore fait par là connaître entièrement la nature du mal. Le mal est nécessairement une privation, mais il est plus que cela; car si le bien consiste, pour l'individu, à se subordonner avec un amour absolu à la volonté universelle ou plutôt à la volonté divine, le péché n'est pas seulement une privation ou un degré moindre de la subordination due à Dieu, il est encore une *affirmation perverse* par laquelle le moi se fait centre en place de Dieu, rapportant et subordonnant toutes choses à lui-même. Celui qui hait Dieu non-seulement ne se tourne pas avec amour vers Dieu, mais il s'en détourne pour s'appartenir à lui-même; encore moins la haine n'est-elle qu'un degré moindre d'amour. Le bien et le mal ne sont pas sur une même ligne; le méchant n'est pas seulement celui qui, se dirigeant vers cette ligne, n'est pas encore parvenu à l'atteindre ou n'est pas parvenu aussi loin que le bon, de telle sorte qu'il ne serait imparfait et coupable que relativement, c'est-à-dire en comparaison avec le bon, mais non en lui-même. Le bien et le mal se séparent en suivant des directions opposées; si l'un est *conforme* à l'ordre divin, l'autre lui est *contraire* et n'est qu'un ordre perverti, corrompu, *corruptio et perversio naturæ*, dit S. Augustin.

L'Écriture sainte reconnaît aussi entre le bien et le mal non pas seulement une différence de degré et de quantité, mais une différence de genre et de qualité. Pour elle le pécheur non-seulement est un homme qui est resté en arrière du bien, qui par sa faiblesse et son imperfection serait un objet de commisération pour Dieu, mais c'est un ennemi, un contradicteur de Dieu, qui tombera sous les coups de la colère divine. Si le mal consistait uniquement à rester en arrière du bien par faiblesse et imperfection il ne deviendrait jamais malice, et il ne pourrait dans la poursuite de son but déployer une énergie et une prévoyance qui dépassent de beaucoup, dit le Seigneur lui-même, la prudence et les efforts des enfants de la lumière dans la voie du bien (1). Dans cette hypothèse on ne concevrait que des péchés de négligence et d'omission, jamais de malice et d'intention.

Quant à la théorie qui déduit le mal d'une connaissance défectueuse et de la sensualité en particulier, on ne peut méconnaître que le pécheur est dirigé par la pensée erronée qu'il trouvera sa satisfaction dans l'objet de sa recherche, et l'adage : *Nihil appetimus nisi sub ratione boni*, a sa vérité en ce sens. Mais en y regardant de plus près on se convainc que la connaissance défectueuse de la valeur des objets qu'on désire n'est pas la cause exclusive et spéciale de la recherche qu'on en fait; car cette connaissance suppose nécessairement déjà une volonté pervertie et égoïste dans l'homme capable de se tromper lui-même et de croire qu'il trouvera sa satisfaction dans ces biens et ces jouissances criminelles. Et ce qui le prouve c'est que les hommes pour-

(1) *Luc*, 16, 8.

chassent encore le mal, et souvent d'une manière désespérée, lorsqu'ils ont reconnu le danger du péché qu'ils commettent et la vanité de leurs rêves, et qu'en général l'aversion du mal et la vue de sa vraie nature ne marchent en aucune façon de pair.

Si, en déduisant le mal d'une connaissance défectueuse de la valeur de l'objet désiré, on est nécessairement ramené à une volonté, siége spécial du péché, il en est tout à fait de même quand on veut expliquer le mal par la simple prédominance de la sensualité et la subordination de l'esprit à la matière. Que si là non plus on ne peut nier que la sensualité, surtout dans l'état qui résulte du premier péché, exerce un grand attrait sur l'esprit, et que l'homme, séparé de Dieu, cherche dans la sensualité, dans les appétits grossiers, dans la concupiscence de la chair, dans la possession des biens périssables, les moyens les plus prochains de satisfaire son moi, les péchés de la chair épuisent si peu le cercle de ce qui est coupable qu'il reste les péchés dans lesquels le mal se manifeste sous une forme bien plus puissante. Il faut distinguer des péchés de la chair les péchés de l'esprit, qui, comme l'orgueil, l'ambition, l'envie, sont si loin de ne consister que dans la prédominance de la sensualité qu'ils peuvent être associés à une parfaite domination des passions purement sensuelles. Celui qui comprend combien est difficile la lutte que l'âme supporte au plus profond d'elle-même quand l'aiguillon satanique de l'orgueil, de l'ambition, de l'envie, la soulève contre la prédominance intellectuelle d'autrui, celui-là trouvera presque ridicule qu'on prétende qu'il ne doit reconnaître d'ennemi que dans la sensualité révoltée contre l'esprit.

En outre le mal ne diminue en aucune façon dans la proportion des progrès de la civilisation et de la culture intellectuelle, et le pouvoir de la sensualité et de la grossièreté naturelle n'en est pas le moins du monde affaibli. Que s'il arrive que l'esprit déjà fortifié s'abandonne à la sensualité et fasse de la raison et de la volonté des organes dociles aux exigences des instincts sensibles, cela ne peut procéder d'une simple faiblesse de l'esprit, cela ne peut s'expliquer que par la perversion même de la volonté, qui a fait de l'égoïsme le principe de sa conduite.

Donc, puisqu'il faut admettre que le mal n'est pas seulement l'absence actuelle du bien, mais qu'il est une perversion de l'ordre, qui ne devait pas exister, et la recherche d'un but opposé au bien, il en résulte que cet élément perturbateur ne peut avoir son origine que dans l'abus que la volonté fait de sa liberté; et dès lors, des deux côtés, c'est Dieu qui devient l'auteur primitif du mal, erreur que soutient, en théologie, le *prédestinianisme,* en philosophie, le *panthéisme.*

a. Dieu, dit-on, est l'auteur du mal, car Dieu est l'être qui *fait tout.* L'activité, l'indépendance de la créature s'allient si peu à la dépendance absolue où elle est d'ailleurs vis-à-vis du Créateur que, en tout, même dans le mal, il n'y a qu'un organe de la volonté divine, qui est la cause commune et toute-puissante de toutes choses. C'est, ajoute-t-on, ce que confirme le témoignage de la Bible, Exode, 4, 21 (1); 7, 3; Deut., 2, 30 (2); Jean, 11, 20; 12, 40 (3); Rom., 9, 18 (4); 11, 7 (5).

Quant à cette évocation des textes sacrés, l'interprétation de ces paroles

(1) « J'endurcirai son cœur. »

(2) « Parce que le Seigneur, votre Dieu, lui avait affermi et endurci le cœur. »

(3) « Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur. »

(4) « Il est donc vrai qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît et qu'il endurcit qui il lui plaît. »

(5) « Ceux qui ont été choisis de Dieu l'ont trouvé, mais les autres ont été aveuglés. »

dans le sens d'une causalité directe du mal par Dieu est en contradiction flagrante avec la doctrine générale des Écritures sur la sainteté de Dieu (1) et le châtiment dont il menace les méchants (2). Si Dieu est le vengeur du péché il ne peut en être l'auteur, *peccati ultor*, *non peccati auctor*. Mais, abstraction faite de la doctrine générale de l'Écriture, l'interprétation de ces passages n'est pas fondée, vu qu'il n'y est pas question de l'origine primordiale du péché, mais seulement de l'action que Dieu exerce sur le développement du péché déjà existant.

Maintenant, si Dieu est, d'après l'idée que nous en avons, l'être dont l'action est absolument efficace, la sainteté est un des caractères de cette action; si donc d'un côté nous sommes convaincus que nous dépendons de Dieu comme de l'Être qui fait tout, d'un autre côté nous avons la conviction, non moins invincible, de notre liberté, liberté en vertu de laquelle nous reconnaissons que le bien et le mal que nous faisons sont véritablement notre fait, notre acte propre et personnel. Si donc, tout en maintenant l'action que Dieu exerce sur notre personne dans le sens du bien, nous devons repousser toute pensée d'une influence physique contraire à la nature morale de la volonté, et en outre comprendre cette action comme tenant compte de la liberté de la volonté, il est encore plus impossible de voir en Dieu une causalité directe de la volonté mauvaise si on ne veut détruire l'idée de la sainteté de Dieu et étouffer dans son germe celle de la liberté et de la responsabilité de l'homme. Il faut, par rapport au mal, distinguer deux choses : l'acte de la volonté, qui est la base du mal, et la perversion inhérente à cet acte. Le pécheur, en vertu de la dépendance dans laquelle est toute créature à l'égard de Dieu, tient toujours de Dieu l'être, la volonté et l'action, et se trouve par là à tout instant sous l'action conservatrice de Dieu ; mais, en revanche, ce qui lui appartient, ce qui vient de lui, et non de Dieu, c'est qu'il veut et fait le mal, Dieu le permettant : *Deus concurrit ad materiale, non ad formale peccati* (1).

La conclusion tirée par Schleiermacher, savoir que, si Dieu avait voulu que le mal ne fût pas, la nature du monde entier se serait conformée à cette volonté toute-puissante, et que, le mal existant, il faut que Dieu l'ait voulu et causé, n'est vraie qu'en supposant que Dieu n'a pu créer et vouloir qu'un ordre de choses fatal, naturellement nécessaire, et non des êtres libres et personnels. Mais comme il est certain qu'il a voulu créer des êtres libres (et ce qui démontre qu'il l'a voulu c'est la conscience de la liberté morale innée à l'homme), il est aussi certain qu'il n'a pu causer lui-même le mal, ni voulu enlever à la volonté de ces êtres la possibilité de se décider pour le mal. Blâmer Dieu d'avoir créé des êtres personnels avec la possibilité de faire le mal, c'est préférer une nature sans volonté, sans raison, à la nature libre et raisonnable de l'homme. Mais peut-on désigner Dieu comme l'auteur du mal parce qu'il a doué l'homme d'une volonté libre, épée à deux tranchants? Il faut songer à deux choses : d'abord à ce que, suivant la doctrine chrétienne, Dieu n'a pas placé l'homme avec une possibilité égale entre le bien et le mal, et que, par sa grâce, il l'a placé infiniment plus près du bien ; puis à ce que le mal ne provient de la volonté que parce qu'elle se détourne de la cause première, de Dieu.

(1) *Matth.*, 19, 17. I *Jean*, 1, 5. *Jacq.*, 1, 13-17.

(2) II *Thess.*, 1, 9. *Hébr.*, 10, 30. *Act.*, 12, 5. Bellarm., *de Amiss. Grat.*, l. II, 1-8

(1) Thom., I, II, quæst. 79, art. 2.

C'est dans ce sens que S. Thomas dit : *Effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.*

Si donc Dieu n'a pas empêché la *réalisation actuelle* du mal possible, il savait d'avance qu'il tournerait le mal en bien et qu'il serait en état de manifester par là encore une plus grande somme de grâces. *Qui creavit omnia bona valde et mala ex bonis exoritura esse præscivit; scivit magis ad omnipotentissimam suam bonitatem pertinere etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere* (1).

b. La raison pour laquelle Dieu, à côté du bien, a placé le mal dans le monde, d'après le prédestinatianisme (2), c'est que, les attributs divins de la miséricorde et de la justice étant opposés l'un à l'autre, il faut que chacun d'eux rencontre l'objet sur lequel il peut s'exercer et par lequel il peut se manifester. Si Dieu n'avait pas institué le mal, s'il n'y avait pas de mal, Dieu ne pourrait révéler ni sa justice vengeresse ni sa miséricordieuse clémence.

On voit facilement combien cette doctrine est contraire à l'idée de ces attributs divins. Si Dieu avait créé le mal, le châtiment de ceux qui se perdent serait une cruauté, et non une justice, celle-ci, d'après l'idée que nous en pouvons concevoir, supposant nécessairement la liberté du coupable ; et de même Dieu ne manifesterait pas une véritable miséricorde envers ceux qu'il sauve ; il ne ferait que les arracher à la situation déplorable dans laquelle il les aurait précipités lui-même. Quant au motif prétendu intime pour lequel la Providence divine perdrait une portion du genre humain afin de mieux jouir de l'harmonie de l'ensemble, il ne peut guère y avoir de théorie qui outrage davantage la dignité que Dieu a accordée à l'homme en l'élevant au-dessus des êtres de la nature, en en faisant une personnalité créée à la ressemblance divine. En comparaison de cet état celui des esclaves ou des ilotes de l'antiquité serait un état doux et libéral, et ce serait une pensée humaine que de voir dans cet état une suite nécessaire de la liberté du citoyen ; car l'esclave n'est une chose, au lieu d'être une personne, que par rapport aux intérêts terrestres et contingents, tandis que le prédestiné est sacrifié dans ses intérêts éternels et absolus. C'est parce que Dieu a créé l'homme comme une personnalité libre et intelligente en face de lui, et en vertu de cette personnalité, qu'il ne sacrifie jamais un individu à l'ensemble.

Suivant la théorie *panthéistique* la nécessité du mal est une condition de la nécessité même du bien. Le mal existe parce que le bien en a besoin afin de se réaliser en l'emportant sur le mal. Le simple est abstrait et mort, est vague et dénué de sens ; la vie ne se révèle qu'autant que ce qui est en soi ou originairement simple se divise, se dédouble, domine les oppositions et les contradictions que l'être pose hors de lui en se manifestant, et se reforme en unité par cette victoire, victoire d'autant plus grande que les termes qu'elle unit ont été dans une opposition plus forte ou plus tranchée. La vraie affirmation n'est pas l'affirmation simple, directe, mais la négation de la néga-

(1) Aug., *de Corrept. et Gr.*, c. 10. — *Voy.* OPTIMISME, THÉODICÉE.

(2) Mœhler, *Symbol.*, § 4.

tion; il faut que l'idée se divise, qu'elle se devienne étrangère à elle-même, qu'elle s'aliène dans les phases progressives de son développement, afin de devenir réellement esprit, en ramenant à l'unité cette aliénation d'elle-même (1). La loi de la contradiction, dit cette théorie sous une autre forme plus populaire, est une loi universelle; de même que la nature se compose de contrastes, offre le spectacle vivant de l'opposition de la lumière et des ténèbres, du chaud et du froid, de l'expansion et de la concentration, du plaisir et de la douleur, de la santé et de la maladie, de même la vie de l'esprit résulte du contraste et ne se développe que par la lutte de la vérité et du mensonge, du bien et du mal. Comme on ne connaît bien le plaisir que par son opposition à la douleur, la santé que par le contraste de la maladie, la vérité que par sa contradiction avec le mensonge, et comme on ne sent réellement le repos que par sa comparaison avec le mouvement et la fatigue, de même le mal est la transition nécessaire au bien; le bien s'endormirait en lui-même, sans l'impulsion nécessaire pour l'action, s'il n'était constamment tenu en haleine et en mouvement par la contradiction du mal.

Si nous envisageons les conséquences qui se rattachent à la nécessité attribuée au mal, la conscience d'une culpabilité quelconque serait inexplicable et inconcevable avec cette nécessité du mal. Si le mal n'était que le produit d'une nécessité immuable on aurait déjà de la peine à comprendre que le mal pût donner à l'homme le sentiment de la misère, mais jamais il ne lui donnerait la conscience de sa responsabilité; si on admettait, avec Schleiermacher, que Dieu a voulu que l'homme non racheté eût, dans son imperfection, la conscience de la culpabilité, qu'il ne demeurât pas stationnaire dans son imperfection et songeât à en sortir pour devenir capable de la rédemption en Jésus-Christ, on attribuerait la plus intolérable cruauté à Dieu, qui, après avoir créé l'homme imparfait, lui donnerait encore le tourment de la responsabilité, cruauté qui subsisterait alors même qu'on prétendrait que Dieu, en imprimant cette conscience de la faute dans l'âme de l'homme, voulait le faire aller au-devant de sa rédemption; car on aurait le droit de demander pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme parfait dès l'origine.

Si la conscience de la culpabilité est inexplicable en supposant la nécessité du mal, il n'est pas moins certain qu'au moment même où cette nécessité est reconnue la conscience de la culpabilité perd son sens et ne doit plus paraître que comme une simple habitude, un simple préjugé. Cette conséquence ne peut être évitée en opposant, avec Hégel, à la nécessité métaphysique, qui demande que la maladie se réalise, une nécessité morale en vertu de laquelle le mal ne doit pas subsister. La conscience rend l'homme responsable, comme auteur libre du mal, non-seulement quand l'homme persévère dans le mal, mais quand il commence à le commettre; mais comment la conscience parlera-t-elle quand on aura reconnu que, sinon la persévérance dans le mal, du moins l'initiative du mal ressort de l'idée même de l'homme?

Non-seulement la conscience accuse l'homme d'être l'auteur libre du mal, elle veut encore qu'il juge le mal comme ne devant pas être; et c'est ce qu'elle ne pourrait plus s'il était vrai que l'ordre de ce monde, dans son ensemble, n'a pas moins besoin du mal que du bien; alors ce ne serait pas le bien en

(1) Hégel; Blasche, *le Mal dans son accord avec l'ordre du monde.*

lui-même, mais l'union du bien et du mal, qui constituerait le souverain bien, et le mal ne serait pas moins justifié à sa place que le bien à la sienne.

Il résulte encore de la doctrine de la nécessité du mal, outre l'annulation de la conscience de la culpabilité, que l'impeccabilité du Christ devient impossible, que l'annonce d'une vie éternellement bienheureuse devient chimérique, et ces conséquences démontrent, non moins clairement que les précédentes, combien cette doctrine est irréligieuse et antichrétienne.

Mais, abstraction faite de ces conséquences, l'idée du mal, comme transition nécessaire au bien, est par elle-même insoutenable. Quand on accorderait que ce qui est absolument simple est mort, et que là où règne une parfaite unité il y a isolement et solitude, il n'en résulte pas qu'il faille que l'unité, pour devenir vivante, se développe jusqu'à la contradiction et à la division. Autre chose est la contradiction, autre chose l'opposition ou la différence; la vie n'est inconcevable qu'en l'absence de la distinction, de la différence; mais la contradiction lui est si peu nécessaire que, là où elle pénètre, elle entrave et trouble la vie. Ainsi il faut bien pour la vie du corps une certaine diversité d'organes et de fonctions; mais la contradiction, c'est-à-dire la maladie, est si peu nécessaire que la vie du corps est d'autant plus brillante et plus énergique que la maladie, toujours possible, ne devient pas actuelle, et que la santé seule demeure victorieuse et maîtresse.

Le bien a de même besoin de se développer peu à peu dans ses phases diverses et par des tendances multiples; mais le mal actuel est si peu la condition du déploiement de la vie morale que le véritable amour, l'amour vivant, ne permet jamais que la possibilité du contraire se réalise. De même que la vérité subsiste par elle-même, sans avoir besoin du mensonge, l'amour n'a nul besoin de la stimulation de la haine; l'amour est un feu qui se répand spontanément autour de lui et s'élance de lui-même vers le ciel. Pour que le bien se développe il faut sans doute que l'homme puisse se déterminer dans un sens contraire, mais il ne faut nullement que le possible devienne actuel. Quand on a voulu prouver que cette actualité est nécessaire en disant qu'on n'acquiert la conscience de l'opposition possible que par l'actualité du péché (une pure possibilité qui ne devient pas actuelle, demeurant par là même ignorée), on a oublié que, par cela qu'on acquiert la conscience que le bien, contrairement à ce qui est naturellement fatal, est libre, c'est-à-dire n'arrive pas nécessairement, on acquiert la conscience de la possibilité du mal, comme, réciproquement, la conviction qu'on a de devoir et de pouvoir le bien peut exister sans la réalisation actuelle de ce bien reconnu (1).

Pour que l'homme acquière la certitude de la possibilité du mal il n'est pas même nécessaire, comme le pensent certains philosophes (2), qu'il ait l'expérience du péché en pensée. Même par rapport au péché en pensée il faut distinguer entre la simple tentation de l'esprit, qui dit : Je *puis*, et l'acte de la volonté, qui affirme : Je *veux*. La conviction de la possibilité du mal ressort dejà de cette simple tentation de l'esprit et n'a pas besoin de l'acte de la volonté.

Du reste la théorie panthéistique de la nécessité du mal, considérée comme un moyen d'excitation pour le bien, n'est qu'une contrefaçon de l'état produit par le premier péché, lequel, sans doute, sous la direction de la Providence divine, dut faire tourner le mal en

(1) *Rom.*, 7, 15.

(2) Vatke. *la Liberté humaine dans ses rapports avec le péché et la grâce*.

bien. On ne peut méconnaître qu'une fois que le mal existe le bien n'en reçoive en quelque sorte une impulsion; les bons, étant réunis aux méchants, ont occasion de pratiquer des vertus qui sans cela seraient impossibles, comme par exemple l'amour des ennemis, et, en outre, les individus et l'humanité tout entière sont devenus d'autant plus susceptibles de la rédemption en Jésus-Christ que le principe du péché s'est en quelque sorte épuisé par sa manifestation; mais, quand on veut de là tirer la nécessité métaphysique du mal comme moyen de faire avancer le bien, on est nécessairement arrêté par deux objections :

1° De ce que le mal, une fois qu'il est entré dans le monde, doit servir, dans la main de la Providence, au bien, il ne suit pas qu'il ait *dû*, en général, entrer dans ce monde à cette fin et que Dieu l'ait ordonné. S'il est utile à la santé corporelle que la matière peccante, qui s'est une fois accumulée dans le corps, éclate par une maladie, il n'en résulte pas que l'opposition de la maladie soit une condition nécessaire de la santé du corps ; mieux vaut sans doute que l'organisme reste à jamais affranchi de toute matière peccante et ne soit pas dans le cas d'être obligé de s'en débarrasser par une maladie.

2° Le mal est si peu par lui-même un moyen de faire avancer le bien que, si la grâce prévenante de Dieu ne le tourne pas en bien, dans la Rédemption, loin de provoquer, de stimuler le bien, il pousse et précipite à sa perte celui en qui il a pris racine.

II. Idée du péché.

1. De tout ce que nous venons de voir ressortent les deux points suivants, caractérisant l'idée du mal ou du péché: d'abord, pour qu'une chose soit un péché, il faut qu'elle soit produite par une volonté libre; où règne la nécessité, c'est-à-dire la contrainte intérieure ou extérieure, il n'est question ni de mérite, ni de démérite, ni de bien, ni de mal ; ensuite, pour qu'une chose soit un péché, il faut qu'elle contredise l'ordre établi de Dieu ou le pervertisse; car le mal n'est pas seulement un moindre bien ou l'absence du bien, il est l'opposé du bien.

S. Thomas s'exprime ainsi à cet égard: *Peccatum nihil aliud est quam* ACTUS HUMANUS MALUS. *Quod autem aliquis actus sit* HUMANUS, *habet, ex hoc quod est* VOLUNTARIUS, *sive sit voluntarius quasi a voluntate* ELICITUS, *ut ipsum* VELLE *et* ELIGERE, *sive quasi a voluntate* IMPERATUS, *ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit* MALUS *ab eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujusque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa* RATIO HUMANA; *alia vero prima, scil.* LEX ÆTERNA, *quæ est quasi ratio Dei* (1). La définition du péché que donne S. Augustin renferme également ces deux côtés du péché: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Les premiers mots désignent l'ACTE LIBRE qui constitue la partie matérielle du péché; les derniers, *contra legem æternam*, déterminent la partie formelle, ce qui rend cet acte coupable, savoir, son *opposition* à la loi. En partant de la loi que le péché contredit, comme loi naturelle ou loi de la raison, on considère le péché au point de vue philosophique, et le péché, dans ce cas, est contraire à la nature. Si de là on s'élève au point de vue théologique, remontant de la loi de la raison à son

(1) I, II, quæst. 71, art. 6.

auteur, à Dieu, alors le péché n'est plus seulement contraire à la nature, mais il est *désobéissance envers Dieu* (1).

L'idée du péché comme acte contraire à la nature, quoique d'un ordre inférieur, n'est pas fausse en général et en elle-même ; il en est d'elle comme de cette proposition, qu'il faut que l'homme arrive au bien par lui-même. Cette proposition ne devient fausse qu'autant qu'on la fait valoir d'une manière exclusive, comme Pélage, ou, ce qui revient au même, qu'autant qu'on nie la nécessité de la grâce à côté de la liberté. Il en est de même de l'idée philosophique du péché, qui ne devient erronée qu'autant qu'elle est séparée de l'idée théologique, et qu'on soutient, par exemple, que celui qui pèche grièvement contre la loi de la raison, mais qui ne pense pas actuellement à Dieu, ou qui en général ne connaît pas Dieu, viole la loi de la raison, mais n'outrage pas Dieu et ne se rend passible par là d'aucune peine éternelle. Comme, quant à l'idée de Dieu, il n'y a pas d'ignorance invincible et par conséquent absolument innocente, et que, pour pécher contre Dieu, il ne faut pas qu'on pense actuellement même à Dieu, Alexandre VIII a rejeté la proposition : *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali; theologicum vero et mortale est transgressio libera legis divinæ; philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque mortale, dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum.*

2. Le péché étant un acte libre de la volonté et une opposition contre l'ordre voulu de Dieu, on demande :

a. En quoi consiste plus directement cette opposition?

(1) Thom., l. c., ad 5.

b. Qu'est-ce qui pousse la volonté à se déterminer d'une manière contraire à l'ordre divin?

Quant à cette seconde question; si, le péché étant un acte libre, on ne peut pas lui assigner une cause plus profonde que celle de la volonté même se détournant de la loi du bien, il faut cependant, pour que la détermination de la volonté ne soit pas tout à fait sans motif et purement arbitraire, qu'il y ait quelque chose qui excite la volonté dans telle ou telle direction. Ainsi, à cet égard, il ne suffit pas d'en référer à la nature finie de l'homme et à la mutabilité de la volonté. Cette nature finie, la conscience que l'esprit humain a toujours, en accomplissant la loi, que cet accomplissement est un acte libre, ne nous apprennent qu'une chose : que la volonté PEUT se détourner du bien et abuser de la liberté ; mais reste toujours la question : qu'est-ce qui meut la volonté et la pousse à faire de la possibilité de l'abus de la liberté un abus réel et actuel?

Quant à la première question posée (*a*), d'après la doctrine unanime des théologiens, le désordre compris dans le péché présente deux moments, l'un négatif, le détournement, l'aversion de Dieu, *aversio a Deo, bono incommutabili*, et l'autre positif, la conversion vers les choses créées, *conversio ad bonum commutabile*. S. Augustin dit : *Assentior omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus atque ad mutabilia atque incerta convertitur.* Ces deux moments sont inséparables. L'homme a-t-il abandonné, comme l'enfant prodigue, sa patrie, c'est-à-dire Dieu; cesse-t-il d'honorer, de remercier, d'adorer Dieu (1), et de rapporter toutes les choses finies à Dieu, comme son activité ne peut

(1) *Rom.*, 1, 21-23. *Eccl.*, 10, 14-15.

rester sans but, et, comme en dehors du Créateur il n'y a que des créatures, l'homme se tournera nécessairement vers les créatures et placera ces idoles sur l'autel d'où il exile le Dieu véritable. Les deux moments marchent en général de conserve; à mesure que l'homme se détourne de Dieu il perd la règle suivant laquelle il doit apprécier les choses créées (1), et réciproquement, à mesure qu'il ouvre son cœur à l'amour des créatures, il le ferme à Dieu, il se coupe la retraite vers Dieu, son terme final. Tandis que le désordre contenu dans le péché, envisagé au premier point de vue, consiste dans le détournement de l'homme du bien suprême, vers lequel il doit tendre, le désordre de sa conversion vers les créatures résulte, non de ce que celles-ci sont mauvaises en elles-mêmes, mais de ce qu'il se tourne vers elles d'une manière perverse, c'est-à-dire en abandonnant le bien suprême. *Deficitur enim non ad mala*, *sed male*, *i. e. non ad malas naturas*, *sed ideo male quia*, *contra ordinem naturalem*, *ab eo quod summe est ad id quod minus est* (2). D'où il résulte que la conversion vers les choses créées, sans l'aversion de Dieu, n'est pas encore le péché. *Aversio est formatio et completiva ratio peccati* (3).

Quant à la seconde question (*b*), c'est-à-dire quant au principe déterminant les manifestations particulières du mal, on dit ordinairement que c'est l'amour désordonné des créatures comme telles qui meut la volonté et la pousse à se détourner du bien suprême et à agir contrairement à Dieu. Que si celui qui abandonne Dieu, bien suprême, qui seul peut satisfaire l'âme, se tourne nécessairement vers les créatures pour apaiser par elles le besoin de son cœur, le pécheur n'aime pas les choses créées pour elles-mêmes, il ne les aime que comme moyens de satisfaire son besoin; le pécheur, en définitive, n'aime dans les choses créées que lui-même, et ce n'est que par un amour désordonné de soi qu'il désire, d'une manière également désordonnée, les biens transitoires. S. Thomas dit donc dans ce sens : L'amour désordonné de soi-même, *amor sui inordinatus*, φιλαυτία, est le principe qui amène la conversion vers les biens périssables. *Propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad bonum commutabile*; *ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus boni temporalis. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod bonum temporale*, *procedit ex hoc quod* INORDINATE AMAT SE IPSUM; *hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati* (1). Dans la vie unie à Dieu Dieu est pour l'homme le centre vers lequel il converge en tout, auquel il ramène tout; de même la vie du péché a son centre dans l'amour de soi; tout part de ce foyer, tout y converge. C'est de cet amour de soi, de cet égoïsme, que part la conversion vers les créatures; l'aversion de Dieu, dans laquelle le moi manifeste l'amour désordonné qu'il a pour lui-même, ne reconnaît rien au-dessus de lui et résiste à ce qui lui est supérieur, quand il le rencontre comme un obstacle sur son chemin.

3. Un troisième caractère du péché est l'*outrage fait à la gloire de Dieu*. Il faut distinguer une double gloire en Dieu, la gloire permanente et la gloire transitoire. Celle-là, qui n'est autre que la majesté de Dieu en lui-même, ne peut être ni diminuée ni augmentée;

(1) *Rom.*, 1, 28.
(2) Aug., *de Civit. Dei*, XII, 8.
(3) Thom., II, II, quæst. 162, art. 6.

(1) I, II, quæst. 77, art. 4.

elle est aussi immuable que l'esprit absolu lui-même. C'est à elle que s'applique le mot de Job (1): « Quand tu pèches, en quoi peux-tu lui nuire? Et quand tes crimes s'accumulent, en quoi lui fais-tu du tort? » Mais la gloire permanente de Dieu se reflète dans la création, s'exprime dans la beauté et l'ordre du monde, surtout dans la ressemblance de la créature raisonnable avec Dieu. Or, dans cette sphère relative, variable et changeante, la gloire de Dieu, inviolable en elle-même, peut être violée. Comme Dieu confie sa gloire à sa créature, la créature raisonnable doit principalement la réaliser en exprimant actuellement la ressemblance divine que Dieu a imprimée dans son âme; la créature de Dieu peut, sous ce rapport, le priver de sa gloire, selon qu'elle entre ou non dans ses vues; dans le dernier cas elle déshonore Dieu en lui contestant le droit de régler ce monde et en troublant l'harmonie et l'ordre universels autant qu'il est en elle. Dieu serait détrôné, et c'en serait fait de sa gloire et de l'ordre qu'il a voulu établir dans ce monde, si les impies réussissaient dans leurs attaques et si leurs tentatives n'étaient pas anéanties par la puissance vengeresse de Dieu (2). S. Thomas trouve également un outrage de la gloire divine dans le péché : *Etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus* SUBSTANTIAM, *potest tamen nocumentum attendere in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra*, etc. (3). S'il est incontestable que Dieu a voulu que sa gloire permanente se réflétât dans le monde, il est aussi incontestable qu'il ne peut être indifférent à ce que la créature lui rende ou lui refuse l'honneur qui lui est dû; comme l'un lui est agréable, l'autre lui déplaît; comme l'un le réjouit, l'autre l'attriste, le blesse, l'outrage, et cet outrage est d'autant plus grave que l'injure et l'iniquité dont le pècheur se rend coupable envers Dieu sont plus grandes. Le pécheur est injuste envers Dieu, il l'offense en lui refusant l'obéissance qui lui est due comme législateur, en violant sciemment sa loi, en méprisant les menaces du juste Juge, en secouant le joug de Dieu, maître et seigneur souverain, en ne rougissant pas de rendre Dieu, présent partout, témoin de son crime, et en tournant contre lui, par le péché, les forces qui lui sont perpétuellement conservées par Dieu même, dont elles dérivent comme de leur cause première; enfin en se détournant, dans son ingratitude, de Dieu, son bienfaiteur suprême, et en abandonnant le souverain bien pour lui préférer une créature temporaire, mensongère et périssable.

4. En résumant ce que nous venons de dire jusqu'à ce moment on voit que le péché est l'aversion volontaire de Dieu, inspirée par l'égoïsme, et la conversion vers les créatures, conversion qui enlève à Dieu l'honneur qui lui est dû et l'outrage directement.

Suivant que cette aversion et cette conversion sont considérées comme un seul acte ou un état permanent, le péché se distingue en péché actuel, *peccatum actuale*, et en péché habituel. Le péché habituel est de deux espèces : on peut considérer la perversion et l'aversion de Dieu comme résultant actuellement des actes du pécheur, *habitus acquisitus*, ou comme le principe antérieur à ces actes; tel est le péché originel, *peccatum originale* (1).

III. Des diverses espèces de péchés.

Si tout ce qui est l'objet de la pensée peut être considéré sous la forme d'un

(1) 3, 56.
(2) Hasse, *Anselme de Cantorbéry*, II, p. 576.
(3) I, II, quæst. 73, art. 8, ad 2.

(1) *Voy.* Péché originel.

argument dont les membres sont composés de termes généraux, particuliers et individuels, ou peuvent être compris sous les catégories de genre, d'espèces, et d'individus, il en est de même de la vertu et du péché. Si la vertu prise en général, *in genere*, consiste dans une disposition morale conforme à la loi divine, elle ne se réalise qu'autant qu'elle se distingue en espèces diverses, *species*, par exemple la foi, l'espérance, etc., et se complète par des actes numériquement divers et *individuels*, rentrant dans l'une ou l'autre de ces espèces.

Le péché se réalise de même. En général le péché est un acte humain désordonné, *actus humanus inordinatus*. Il se réalise dans la forme d'actes individuels ou numériquement différents, qui ne participent à la nature générale du péché qu'en ce qu'ils appartiennent à une des espèces ou des catégories dans lesquelles le péché se distingue.

La nature générale du péché constatée, on demande sur quoi se fonde la différence spécifique et numérique des péchés et d'après quoi on doit les apprécier. Le concile de Trente prescrivant formellement que le Pénitent accuse dans le sacrement de Pénitence ses péchés non-seulement en général, mais en particulier, *in specie*, et les détaille les uns après les autres, en indiquant les circonstances qui peuvent modifier leur nature (1), la question n'est pas seulement d'une valeur scientifique, mais elle est d'une portée directement pratique.

a. *Différences spécifiques.* Ce serait un point de vue tout à fait faux que de considérer le *plus* ou *moins* d'éloignement de la loi comme la racine de la différence spécifique des péchés. *Magis et minus, intensum et remissum, v. g. alienum tollere in magna vel parva quantitate*, dit S. Thomas, *aggravat quidem peccatum intra eamdem speciem, sed non diversificat speciem peccati.* On ne peut déduire la différence spécifique des péchés de la diversité des lois qu'ils enfreignent en disant : le péché n'est péché que parce qu'il viole une loi, et, par conséquent, il y a autant de péchés spécifiquement différents qu'il y a de lois diverses, qu'à la condition de reconnaître, par rapport à la loi, une différence :

1° La différence des lois par rapport au législateur, *ex parte præcipientis vel legislatoris* ; dans ce sens les lois se divisent, par exemple par rapport à leur origine, en lois divines et humaines, naturelles et positives. Mais cette différence des lois ne modifie pas la nature du péché. Le vol reste spécifiquement le même péché, qu'on le considère comme violation de la loi naturelle, comme infraction à la loi positive divine ou atteinte à la loi civile.

2° La différence de la loi par rapport à la chose commandée ou défendue, *ex parte rei præceptæ vel prohibitæ*. Cette différence provient de ce que deux lois peuvent se rapporter à des objets tout à fait différents, par exemple l'une prohibant l'atteinte à la vie, l'autre l'atteinte à la propriété, ou de ce que les motifs par lesquels deux lois défendent ou prescrivent la même action sont tout à fait différents, comme par exemple dans le cas où la loi défend de maltraiter un clerc, défense qui, dans la loi naturelle, découle d'un motif de justice, *ex motivo justitiæ*, dans la loi positive de l'Église d'un motif religieux, *ex motivo religionis*.

Il n'y a que cette dernière différence des lois qui influe sur la nature du péché. D'après cela celui qui enfreint la loi *ne occides* commet un autre péché que celui qui enfreint la loi *ne furaberis*. De même le mauvais traitement infligé à un clerc est, d'après sa nature, un péché différent du mauvais

(1) Sess. XIV, c. 5, can. 7.

traitement infligé à un laïque; non-seulement le premier viole la vertu de justice, mais encore celle de religion. Du reste on fait rarement dépendre la différence spécifique des péchés de la différence des lois qu'elles enfreignent; habituellement on déduit la différence spécifique des péchés, soit, avec les Thomistes, de la différence des *objets* auxquels ils se rapportent, soit, avec les Scotistes, de la différence des *vertus* qu'ils contredisent.

Que si, ce qui est plus commode dans la pratique et se trouve d'accord en somme avec la méthode de S. Thomas, qui dit (1): *Etiamsi distinguantur (peccata) secundum virtutes opposita, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta* (2); on déduit la différence spécifique des péchés de la différence des vertus auxquelles ils sont opposés, on se guide en général d'après les règles suivantes.

Les péchés se distinguent d'après leur nature :

1° Selon qu'ils contreviennent à des vertus qui elles-mêmes se distinguent spécialement les unes des autres; l'un est contraire à la vertu de la foi, l'autre à la vertu de l'espérance;

2° Selon qu'ils contredisent une seule et même vertu dans des sens opposés, d'une part par excès, *per excessum*, d'autre part par défaut, *per defectum*, comme c'est le cas, par exemple, dans la présomption et le désespoir, se rapportant tous deux à l'espérance;

3° Selon qu'ils violent les exigences tout à fait diverses d'une seule et même vertu, comme par exemple l'idolâtrie et la superstition, qui toutes deux attaquent la vertu de religion, mais ne touchent pas aux mêmes conséquences, l'une rejetant l'obligation d'adorer Dieu en général, l'autre l'obligation de l'adorer de la vraie manière; ou selon que les péchés se rapportent à des matières tout à fait hétérogènes d'une seule et même vertu. Ainsi, d'après ce dernier motif, par exemple, le vol, la calomnie et l'assassinat sont, quant à leur espèce, des péchés différents les uns des autres; car, si ces péchés violent tous trois la même vertu, la justice, les matières qu'ils touchent, le bien extérieur, la bonne renommée et la vie physique, sont de nature hétérogène.

4° Quant aux circonstances qui accompagnent le péché elles changent l'espèce du péché en général lorsque le péché, par ces circonstances, viole d'autres vertus ou enfreint les exigences diverses d'une seule et même vertu. Ainsi, une chose étant sainte, cette circonstance en peut rendre l'usage sacrilége si cet usage est contraire non-seulement à la justice, mais au respect qu'on doit aux objets consacrés à Dieu.

b. *Différence numérique*. Comme il est hors de doute que des péchés différents par leur nature peuvent être multiples par leur nombre, et qu'un seul et même péché qui, quant à sa nature, renferme des manquements divers, est numériquement un péché multiple, ou du moins, quant à sa gravité, est égal à plusieurs péchés de nature différente, il ne peut s'agir ici que de déterminer quand il faut admettre une différence numérique pour les péchés d'une seule et même nature ou d'après quoi on doit en faire la supputation.

Le premier principe à cet égard est qu'il y a, quant au nombre, autant de péchés qu'il y a d'actes moralement interrompus; s'il n'y a pas d'interruption morale entre des actes qui se succèdent, ils ne forment, quant au nombre, qu'un seul acte.

Envisageant d'abord le péché en lui-même, nous distinguons le péché qui consiste dans la résolution de réaliser

(1) I, II, quæst. 72, art. 1.

(2) Cf. Lig., l. V, c. 1, dub. III, art. 1. Patuzzi, t. II, tract. III.

extérieurement un péché, soit en paroles, soit en fait, et le péché qui ne tend pas à se manifester au dehors, par exemple dans le cas de l'envie. Les péchés de ce dernier genre sont moralement interrompus autant de fois qu'ils sont répétés, de sorte qu'il y a numériquement autant de péchés que d'actes de la volonté : *Ratio quia quoad tales actus non pendet unus ab alio, et ideo nequeunt moraliter interrumpi* (1). C'est pourquoi le pénitent doit indiquer combien de fois il a donné son consentement ; s'il ne le peut pas, il suffit qu'il désigne le temps pendant lequel il est demeuré dans l'état de péché. Si ces actes intérieurs naissent d'un mouvement de la concupiscence, ils ne forment, quant au nombre, qu'un péché, même quand ils auraient été interrompus par de courts intervalles.

Les péchés de la première espèce sont moralement interrompus :

1° Aussi souvent que la résolution de réaliser extérieurement une action est arrêtée et qu'on a librement renoncé à un mauvais projet ;

2° Toutes les fois qu'il s'écoule un temps assez considérable entre eux. Mais quand le temps est-il assez considérable ? *Ego puto*, dit Liguori (2), *impetum unius actus difficulter posse protrahi plus quam duos vel tres dies ad summum. Hinc qui perseverat in mala voluntate ultra duos vel tres dies explicare debet tempus, ut sic intelligatur moraliter numerus actuum internorum circa peccata externa.*

Quant aux péchés extérieurs ils sont considérés comme des actes moralement interrompus lorsqu'ils ne contribuent pas chacun au complément d'une seule et même action principale, comme, par exemple, quand quelqu'un prend plusieurs fois de l'argent dans une masse sans avoir l'intention de prendre le tout : *Quia tunc quilibet actus habet suam completam malitiam.* Si au contraire plusieurs actes dépendent d'une même impulsion, comme quand quelqu'un, dans sa fureur, en outrage un autre à plusieurs reprises, ils ne constituent moralement qu'une action. Il en est de même des actes qui forment les moyens, les préparatifs, le complément d'un acte principal ou qui le suivent immédiatement.

La succession des actes nécessaires pour réaliser une résolution unique de la volonté n'interrompt pas l'unité de l'acte coupable ; mais cela ne veut pas dire que la manière dont s'accomplit un péché, les circonstances particulières qui l'accompagnent, ne puissent modifier le degré ou la nature d'un péché, ne puissent l'aggraver, et qu'il ne faille, par conséquent, les accuser dans la confession. Si l'acte principal ne peut s'accomplir, chaque essai extérieur fait pour le réaliser constitue un péché ; ce qui s'applique aussi aux moyens qui, en eux-mêmes, ne sont pas criminels, comme par exemple d'acheter des armes : la mauvaise intention qui les fait acheter leur imprime son caractère.

La seconde règle est celle-ci : si les objets auxquels se rapporte un acte coupable ne sont pas les parties d'un même tout, mais forment autant de totalités particulières, dans ce cas l'acte qui les concerne implique, quant au nombre, autant de péchés qu'il y a d'objets. Ainsi, par exemple, celui qui par le même acte hait ou veut tuer trois personnes, celui qui dans sa volonté se propose de ne pas entendre la messe pendant trois dimanches, commet, quant au nombre, autant de péchés qu'il y a d'objets, c'est-à-dire, ici, qu'il y a de personnes ou de messes, parce que les trois personnes ou les trois messes ne constituent pas les parties

(1) Liguori, *Theol. mor.*, l. V, c. 1, dub. III, art. 2, n. 37.
(2) N. 39, eod. loco.

d'un même tout. Des objets divers par leur nature occasionnent des péchés divers également par leur nature, et de même plusieurs objets contre lesquels on pèche constituent numériquement plusieurs péchés; celui qui maltraite ou tue trois personnes en même temps viole par le même acte non un seul droit, mais plusieurs.

Néanmoins certains moralistes rejettent cette computation numérique des péchés dépendant de la différence numérique des objets à l'occasion desquels on a péché; suivant eux l'acte coupable n'est que moralement aggravé par cette pluralité d'objets totalement différents, mais n'en est pas numériquement multiplié (1).

IV. Différence des péchés suivant leur gravité.

Comme les péchés mortels diffèrent eux-mêmes entre eux par leur gravité et qu'il peut y avoir divers degrés intermédiaires entre le simple péché mortel et les péchés contre le Saint-Esprit; comme il faut reconnaître aussi que parmi les péchés véniels les uns sont plus légers ou plus graves que les autres, on voit que la distinction des péchés d'après leur gravité ne se confond pas avec la distinction entre les péchés mortels et véniels.

La distinction des péchés quant à leur gravité, que déjà les stoïciens enseignaient dans l'antiquité, ainsi que Jovinien et d'autres dans l'Église des premiers siècles, se trouve établie dans les saintes Écritures directement et indirectement : directement quand le Seigneur dit (2) : *Qui me tradidit tibi majus peccatum habet*, ou quand il compare un péché à une poutre et l'autre à une paille (3); indirectement lorsque l'Écriture sainte distingue, parmi les châtiments qui seront infligés aux pécheurs, des châtiments plus ou moins graves (1).

On a objecté, contre la distinction des péchés d'après leur gravité, que le péché est une soustraction, un vol, et que la soustraction, par exemple, de la vie corporelle par la mort ne peut être ni augmentée ni diminuée, ne comporte ni plus ni moins. On a répondu à cette objection, d'abord, que le péché n'est pas l'extinction totale du bien dans la nature humaine, ensuite que le bien que le péché soustrait ou enlève n'est pas absolument indivisible. On peut distinguer, entre deux soustractions, celle qui anéantit dans la racine ce qu'elle enlève et celle qui ne fait que corrompre, pervertir l'objet enlevé et l'empêcher de parvenir à sa vraie destination. Une soustraction du premier genre est, par exemple, celle commise par la mort physique, qui anéantit la vie dans sa racine; dans ce cas il n'y a ni plus ni moins; une mort n'est pas plus grande que l'autre; mais une soustraction du second genre est une maladie du corps, qui enlève à l'homme sa santé en lui laissant la racine de la vie. Le péché appartient à cette catégorie de soustractions. *Sic enim in peccato privatur debita commensuratio rationis ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, se ipsum destruit* (2). De même donc que la maladie comporte du plus et du moins, suivant qu'elle s'éloigne plus ou moins de la santé, de même le péché comporte du plus et du moins. *Peccatum*, dit Gotti, dans le sens de S. Thomas (3), *licet tollat totam bonitatem ab actu, quia tamen in radice non destruit, sed ali-*

(1) Cf. Probst, *Morale*, I, § 69.
(2) *Jean*, 19, 11.
(3) *Luc*, 6, 42. Cf. *Matth.*, 23, 33 sq.

(1) *Matth.*, 11, 24; 5, 22 sq. I *Cor.*, 3, 8.
(2) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 73, art. 2; quæst. 85, art. 2.
(3) *Theol. schol. Dogm.*, II, tract. IV, quæst. 4, dub. 2, § 2.

quid relinquit de radicali et aptitudinali inclinatione ad virtutem, solumque opponit impedimentum ne pertingat ad terminum; ideo est privatio capax suscipiendi magis et minus.

On détermine en général la gravité du péché :

1° D'après la *matière* ou l'objet de l'action. Le péché est d'autant plus grave que le bien qu'il lèse est plus grand, plus important, que la vertu qu'il enfreint est plus sublime, que la loi et le législateur qu'il méconnaît sont plus élevés. Le bien suprême est Dieu. Ainsi, quant à la matière, les péchés qui se rapportent directement à Dieu, comme l'incrédulité, la haine de Dieu, le désespoir, sont les plus graves. Parmi les biens extérieurs du prochain la vie physique a le plus grand prix pour lui ; c'est pourquoi le meurtre est, quant à son objet, un péché plus grave que le vol.

2° D'après la participation plus ou moins grande de la *volonté* au fait coupable. Plus on met de conscience, de préméditation et d'énergie à vouloir le péché, plus sa gravité augmente. *Peccatum ex parte agentis est gravius, vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem, quorum primum respicit aversionem et secundum conversionem peccati.* Par conséquent le péché diminue à mesure que la volonté y a moins de part, soit qu'il y ait moins d'intention véritable et de préméditation, soit que la volonté soit entravée dans son libre mouvement par de fortes tentations, par la crainte, etc., etc.

3° Les circonstances qui entourent un acte, *circumstantiæ, sic nuncupatæ quia non sunt ipsa substantia operationis, sed eam veluti circumstant tanquam accidentia quædam*, sont des accidents qui auraient pu manquer, et qui, par conséquent, ne sont pas nécessairement compris dans la notion du péché. On compte d'ordinaire sept circonstances, *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, c'est-à-dire les circonstances qui ont rapport à la personne, à la chose, au lieu, aux moyens, au motif, à la manière, au temps. Trois de ces circonstances se rapportent à la *cause* du péché ; *quis* à la *causa principalis*, *quibus auxiliis* à la *causa instrumentalis*, *cur* à la *causa finalis*. Trois se rapportent à l'acte lui-même, *quando, ubi, quomodo ;* une, *quid*, à l'objet. Les circonstances aggravent le péché en ce qu'elles en modifient la nature ou le degré. Elles peuvent en modifier le degré de deux manières, soit que les circonstances multiplient les conséquences du péché, *sicut si prodigus det quando non debet et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso est peccatum gravius* (1), soit que la circonstance, indifférente en elle-même, ne fasse qu'augmenter la culpabilité d'ailleurs inhérente à une action. Ainsi *prendre beaucoup* est une circonstance qui n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise ; mais, si ce qu'on prend est le bien d'autrui, il est clair que la circonstance augmente la criminalité de l'acte (2). Comme c'est l'intention qui influe le plus sur l'action, la circonstance de l'intention, sous laquelle il faut comprendre, non la fin de l'acte, *finis operis* ou *finis intrinsecus*, mais la fin de celui qui agit, *finis operantis vel extrinsecus*, est d'une importance particulière. Quant à la circonstance de la personne, les péchés sont d'autant plus graves que la personne qui les commet est plus élevée, parce que les personnes qui sont dans une situation plus haute peuvent plus facilement résister au péché en vertu de leur cul-

(1) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 73, art. 7.
(2) Id., *ibid.*

ture intellectuelle; parce que leur péché implique une plus grande ingratitude envers Dieu, qui les a élevées au-dessus de ceux qui les entourent; parce qu'elles sont appelées, et cela regarde spécialement ceux qui sont constitués en autorité, à réprimer le péché et l'injustice, et enfin parce que leur péché occasionne plus de scandale (1).

4° Quant aux *conséquences* du péché, ou elles sont dans un rapport intime avec le péché, ou elles arrivent par accident. Dans le premier cas elles aggravent le péché directement, que ces conséquences aient été voulues ou prévues, ou qu'elles ne l'aient pas été. Dans le second cas elles n'aggravent le péché qu'autant qu'elles ont dû et pu être prévues, quoiqu'on n'y ait pas fait attention par négligence. *Si per accidens se habet (nocumentum) ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent* (2). Si les conséquences ne pouvaient être prévues en aucune façon elles ne constituent pas de faute, au moins dans le for intérieur (3).

V. Division des péchés.

A. *Péchés mortels et véniels.*

La division des péchés la plus importante au point de vue pratique, qui a été d'ailleurs adoptée par l'Église (4), est celle des péchés en péchés mortels et véniels, *peccata mortalia et venialia.*

On peut se faire une fausse idée de cette division. Il faut donc rappeler que cette division ne dépend pas de ce que tel péché viole une loi et l'autre un simple conseil. Le péché véniel est défendu comme le péché mortel; ainsi non-seulement le mensonge est grave, mais le plus léger mensonge est interdit (1), tandis que celui qui ne suit pas un conseil ne pèche pas par cela seul : *Si acceperis uxorem, non peccasti* (2).

Il faut qu'il y ait infraction à la loi pour qu'il y ait un péché, en général, et par conséquent aussi pour le péché véniel : *Ubi non est lex, nec est prævaricatio.*

Cette distinction n'est pas fondée non plus sur ce que, tandis que le péché mortel viole la loi, le péché véniel empêche simplement l'idéal de la perfection morale d'être *actuellement* atteint. L'homme, en tant que créature impliquée dans le temps, ne peut s'approcher de son but que par une série de moments; par conséquent il n'est pas tenu d'avoir atteint l'idéal de la perfection dès le commencement des efforts qu'il fait pour l'atteindre; son devoir est uniquement de penser toujours à y parvenir. C'est pourquoi demeurer, au commencement, en arrière de la loi, n'est pas un péché, même véniel, mais simplement une imperfection.

Enfin la distinction entre le péché mortel et le péché véniel ne dépend pas de ce que le premier porte atteinte à des biens ou à des vertus différant, quant à leur nature, de ceux que viole le second. Les mouvements à peine réfléchis de l'incrédulité et l'incrédulité dont le pécheur a conscience ont le même objet, atteignent la même vertu, et cependant l'une n'est qu'un péché véniel, l'autre est un péché mortel.

La sainte Écriture dit d'une part que celui qui est né de Dieu ne pèche pas, et elle enseigne d'autre part que le juste pèche sept fois par jour (3); que personne, pas plus le juste qu'un autre, ne peut dire : Je suis exempt de péché (4), et que nous nous trompons

(1) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 73, art. 10.
(2) Id., *ibid.*, art. 8.
(3) *Voy.* Compensation.
(4) *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 11; sess. XIV, c. 5.

(1) *Ecclés.*, 7, 14. *Matth.*, 5, 34.
(2) I *Cor.*, 7, 28.
(3) *Prov.*, 24, 16.
(4) *Ib.*, 20, 9. *Eccl.*, 7, 21. *Jacq.*, 32.

nous-mêmes et n'avons pas la vérité en nous quand nous disons : Nous n'avons pas de péché (1). On concilie ces affirmations contraires de l'Écriture en distinguant deux espèces de péchés, ceux qui sont inconciliables avec l'état de justice ou de grâce, et ceux qui n'annulent pas précisément cet état (2). Mais si, partant de là, on prétend que le péché mortel se distingue du péché véniel en ce que celui-là détruit l'état de grâce et de justice et rend passible de la peine de mort éternelle (3), et que le péché véniel ne fait qu'affaiblir en nous l'amour et la grâce de Dieu et ne mérite qu'une peine temporelle, on ne désigne encore que les effets divers de ces deux espèces de péchés, mais non en aucune façon la nature propre de chacun d'eux, dont cette diversité d'effets n'est qu'une conséquence nécessaire. *Sed ista differentia*, dit S. Augustin, *consequitur rationem peccati mortalis et venialis, non autem constituit ipsam ; nec enim ex hoc est tale peccatum* (*sc. mortale*) *quia talis pœna ei debetur vel quia gratia privat, sed potius, e converso, quia peccatum tale est, ideo talis pœna ei debetur, ideo gratia privat.* A la question de savoir en quoi consiste la nature particulière de ces deux espèces de péchés, dont naissent des effets si différents, on peut répondre, d'après l'idée même du péché, que, le péché consistant, en général, en une aversion de Dieu et en une conversion vers les créatures, deux choses sont possibles : ou l'homme se détourne entièrement de Dieu en plaçant sa fin dans la créature, qu'il préfère à Dieu, qu'il aime plus que Dieu, — ce qui constitue le péché mortel ; — ou il se tourne vers la créature de manière qu'il ne se détourne pas encore de Dieu comme sa fin dernière, et cette conversion de l'homme vers la créature, sans qu'il se détourne complétement de Dieu, constitue le péché véniel. Si l'ordre établi de Dieu est ébranlé dans son fondement par le péché mortel, on peut comparer celui qui commet un péché véniel à celui qui laisse subsister le fondement (c'est ici l'union avec Dieu par l'amour), mais qui édifie sur ce fondement avec des matériaux peu solides, avec du bois, du foin et de la paille (1), ou à celui qui ne perd pas sa route de vue, mais qui se laisse arrêter en chemin par toutes sortes de distractions. Celui qui commet le péché mortel déchire le lien d'amour qui l'unit à Dieu ; celui qui commet le péché véniel conserve l'amour de Dieu ; cet amour continue à être son sentiment permanent ou habituel, seulement il ne le manifeste pas dans toutes les occasions, comme il le devrait. *In quibusdam peccatis*, dit S. Thomas, *est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, in quantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta, cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere aliquid contra præceptum ejus faciendo, scil. ordinem, quo Deo conjungitur, evertendo, aut ejus amicitiam violando.* Quand S. Thomas dit que la différence entre le péché mortel et le péché véniel consiste en ce que le premier est *contra legem*, le second *præter legem*, il ne veut nullement dire par là que le péché véniel n'est pas une chose défendue par la loi, que par exemple le mensonge véniel n'est pas compris dans la défense *noli velle mentiri.*

(1) I *Jean*, 2, 8.
(2) *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 11.
(3) I *Jean*, 5, 16 et 17.

(1) I *Cor.*, 3, 12 sq.

S. Thomas indique lui-même le sens de sa distinction quand il dit : *Peccatum veniale non ita est contra legem ut finem legis evertat vel ordinem ejus ipsum corrumpat, quia non corrumpit charitatem, quæ est plenitudo legis ; sed tantummodo non observat* MODUM *rationis quem lex intendit* (1).

Il est évident que les conséquences du péché indiquées plus haut sont intimement liées à la distinction des péchés en péchés mortels et véniels. A mesure que l'homme modifie son rapport avec Dieu Dieu modifie son rapport avec l'homme : *Cum electo electus eris, cum perverso perverteris* (2). A un détournement complet de l'homme à l'égard de Dieu répond un détournement complet de Dieu vis-à-vis de l'homme, c'est-à-dire le *retrait de la grâce.* Le péché mortel privant l'âme de la grâce, qui est la condition indispensable pour vivre de la vie divine et atteindre le but surnaturel de la vie actuelle, il s'ensuit, d'une part, que l'homme ne peut pas mettre par lui-même et de lui-même un terme à l'état de péché mortel, que la réintégration dans la vie véritable ne peut avoir lieu que par Dieu, par les moyens qu'il a institués, par les sacrements du Baptême et de la Pénitence ; d'autre part, que, si cette réintégration n'a pas lieu, le châtiment infligé par Dieu sera éternel, comme l'union que l'homme a contractée avec ce qui est variable, périssable, avec le néant. Le péché mortel est à cet égard comparable à la maladie mortelle, qui non-seulement trouble la vie physique, mais en détruit le principe. De même que la vie éteinte dans le corps ne peut se rallumer d'elle-même et ne peut être ravivée que par la puissance de Dieu, de même l'âme tuée par le péché ne peut recouvrer la vie véritable que par l'intervention de Dieu. Que si, par le péché véniel, le retour vers Dieu et l'amour pour Dieu ne cessent pas entièrement dans l'homme, s'ils ne sont qu'entravés et affaiblis, et si Dieu par là même ne retire pas le principe de la vie surnaturelle, la grâce, celui qui a péché véniellement n'a pas à renaître pour que l'ordre légitime soit rétabli en lui et pour que la peine qu'il a méritée soit abolie. De même que l'organisme peut par lui-même vaincre les perturbations qui n'atteignent pas le principe de la vie et que la nature peut s'aider contre elle-même, de même, après le péché véniel, avec la grâce qui subsiste, l'homme conserve la possibilité de rétablir sa santé spirituelle. *Secundum hoc mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile ; et hoc dico per principium* INTERIUS, *non autem per comparationem ad virtutem* DIVINAM, *quæ omnem morbum corporalem et spiritualem potest reparare.*

Mais, après avoir reconnu, en général, que, quand l'homme se détourne complétement de Dieu et place sa fin dans la créature, par une conséquence naturelle Dieu se détourne aussi de l'homme, qui tombe ainsi dans la mort spirituelle (1), — on demande ce qui est exigé pour qu'un péché mortel soit considéré comme tel, pour qu'il implique le détournement absolu de Dieu et déchire la communauté de l'homme avec Dieu.

Il y a, pour définir et déterminer nettement le péché véniel et le péché mortel, deux moments à considérer, l'un objectif et l'autre subjectif, l'objet ou la *matière* du péché, et la *part* du sujet qui le commet. Il serait également inexact et exclusif de vouloir déterminer si un péché est véniel ou mortel, soit uniquement d'après la matière du péché, soit uniquement d'après la disposition du sujet qui agit.

(1) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 88, art. 1.
(2) *Ps.*, 17, 27.

(1) I *Jean*, 5, 16.

1° Considérés d'après leur objet ou leur matière, les péchés se divisent en deux classes, les uns qui sont en eux-mêmes ou par leur nature véniels, les autres qui par eux-mêmes ou par leur nature sont mortels, *peccata venialia ex genere suo, et peccata mortalia ex genere suo*, suivant que la matière à laquelle ils se rapportent est légère ou grave, *materia levis aut gravis*.

Les péchés mortels, quant à leur nature, se distinguent de nouveau en *peccata mortalia ex toto genere suo, et peccata mortalia ex genere suo non toto*. Ceux-là sont les péchés dans lesquels on ne peut admettre une *parvitas materiæ*, et dans lesquels, par conséquent, quant à la matière, l'existence d'une partie de cette matière constitue un péché mortel. On compte parmi ces péchés ceux qui sont commis contre Dieu, contre les vertus théologales (le blasphème, la simonie), contre la vie et contre la chasteté.

Les péchés de la seconde espèce sont ceux dans lesquels on peut diviser la matière, et qui deviennent véniels quand il n'est question que de certaines parties ou certains moments de la matière qui, par rapport au tout, disparaissent pour ainsi dire. A cette catégorie appartiennent, par exemple, les péchés qui se rapportent à la propriété d'autrui ou à l'accomplissement de certaines prières (1).

Quant à la différence entre la matière grave et la matière légère, ni l'Écriture ni l'Église ne donnent une nomenclature arrêtée des matières graves et légères. Néanmoins on trouve dans l'Écriture et dans les décisions de l'Église des points d'arrêt servant à déterminer cette différence. Il faut les observer d'autant plus attentivement que, dit S. Augustin, bien des choses ne nous paraîtraient pas graves si elles n'avaient pas été formellement désignées comme telles par l'Écriture (1), et c'est pourquoi ce docteur de l'Église donne cette règle : *Quæ sunt levia et quæ sunt gravia, non humano, sed divino pensanda judicio* (2). Considérée extérieurement la matière grave comprend, en général, tout ce que l'Écriture désigne comme tel, tout ce qui exclut du ciel, tout ce qui porte à la haine de Dieu, tout ce qui est frappé d'anathème (3) et ce qui est rangé dans la catégorie des obligations graves par l'Église, s'appuyant sur l'Écriture, par exemple dans ses ordonnances de discipline, et par le consentement unanime des Pères et des docteurs de l'Église.

Considérée en elle-même la matière grave comprend tout ce qui est d'une importance particulière, soit en vertu de sa nature, soit en vertu de ses conséquences, soit en vertu de l'intention spéciale du législateur, en vue de l'ordre établi par Dieu. Ainsi on doit considérer comme matière grave tout ce qui est dirigé contre Dieu, contre les vertus théologales et contre le bien du prochain, tandis qu'on fait rentrer dans la catégorie de la matière légère ce qui concerne l'intérêt personnel, comme la dissipation de son bien, l'oisiveté, la tristesse, s'il ne s'y joint pas de circonstances particulières.

On a doublement méconnu la doctrine qui distingue les péchés en péchés mortels et véniels par rapport à l'objet.

D'une part ce sont les prétendus réformateurs qui ont nié l'existence des péchés véniels quant à leur nature, et qui, conformément à leur enseignement sur le péché originel et la concupiscence, ont dit que tous les péchés sont en eux-mêmes des péchés mortels et ne deviennent véniels que par des circonstances

(1) Tournely, *Curs. Theol.*, t. VI, tract. *de Peccat.*, p. 2, c. 2, art. 2.

(1) *Matth.*, 5, 22.
(2) *Ench.*, XVII.
(3) 1 *Cor.*, 6, 10.

particulières, c'est-à-dire par la foi de la personne qui les a commis. On lit dans Müller (1), à propos de cette théorie, résultant du système protestant en général, qui méconnaît la part personnelle que le pécheur prend au péché pour ne l'envisager que comme une conséquence nécessaire de l'état général de l'humanité : « Dire que chaque péché, considéré en lui-même, même la moindre précipitation, la plus petite négligence, quelque adoucie que puisse être la culpabilité par les circonstances, rend l'homme passible de la damnation éternelle, ce n'est là qu'une conséquence abstraite de l'école, qui n'a aucune racine réelle dans la vie, qui répugne à la conscience pratique de tout Chrétien. Si celui-ci pouvait en être convaincu, il est évident qu'il considérerait comme complétement insignifiante la différence de culpabilité qui résulte de la diversité des péchés, et l'horreur que l'homme doit concevoir de toute faute commise contre l'ordre de Dieu serait par là même singulièrement affaiblie à ses yeux. »

D'autre part on trouve inconcevable qu'aux yeux de Dieu tel ou tel commandement particulier ait une si grave importance que Dieu voie dans la transgression de cet unique commandement la rupture de toute communauté avec lui, et que, si le défaut d'attention, d'intention, le peu d'importance de la matière, ne sont pas des motifs d'excuse, il puisse exclure du royaume du ciel celui qui n'est coupable que de cette unique transgression. Quand l'ordre établi de Dieu aurait été en effet transgressé cette fois, en un point, cela empêcherait-il l'homme de vouloir servir Dieu pour tout le reste et de demeurer en somme tourné vers Dieu comme vers son terme suprême et final? Dieu ne peut repousser l'homme qu'autant que celui-ci est sérieusement coupable et justifie la réprobation dont il est l'objet par une aversion directe et un mépris formel de Dieu. — On ne peut méconnaître que la volonté, lors même qu'elle s'est abandonnée en un point à un vice, peut, en dehors de ce vice, se maintenir encore longtemps dans l'ordre moral, et que souvent la conscience parvient précisément à se tranquilliser en ce que, grâce à une bonne nature et à l'habitude, elle se préserve de toute autre chute et de tout autre péché. On ne peut méconnaître non plus que, par rapport à l'état moral d'un homme, notamment en vue de la possibilité et de la facilité d'une conversion, la différence est grande entre l'état de celui dont la volonté ne s'est oubliée qu'en un point, une seule fois, et l'état de celui qui s'est livré pour toujours au mal (1).

Mais, considérés par rapport à Dieu, les divers commandements, expression de la volonté une de Dieu, forment une unité solidaire ; celui qui fait prévaloir son désir, en quoi que ce soit, contre la volonté divine, préfère par là même en général le fini à Dieu; celui qui viole la loi en un point, le sachant et le voulant, enfreint toute la loi (2), sinon matériellement, du moins formellement. S'il n'y avait pas un cercle déterminé de commandements divins assez importants pour que la transgression sue et voulue d'un seul de ces commandements rompît la communauté avec Dieu ; si chacun pouvait excepter de son obéissance tel ou tel commandement à son gré et disposer arbitrairement de l'ordre moral qu'il doit observer, il est évident qu'il ne pourrait plus être question de l'immuable ordre moral du monde institué par Dieu. C'est pourquoi celui qui transgresse avec conscience et réflexion

(1) *Du Péché*, II, 584, 3e édit.

(1) Hirscher, *Morale*, II, § 547, 3e édit.
(2) *Jacq.*, 2, 10.

un commandement grave ne peut être considéré comme un véritable membre du royaume de Dieu tant qu'il n'expie pas sa désobéissance par la pénitence et ne se soumet pas à Dieu, même en ce point unique, méconnu jusqu'alors par lui.

2. Pour que ce qui est péché mortel quant à la matière en général, *ex genere*, devienne en effet, en particulier, *in individuo*, un péché mortel, il faut que du côté du sujet il y ait réalisation complète, avec pleine volonté, entier assentiment, entière *advertance*, qu'ainsi tous les éléments constitutifs d'un péché mortel existent réellement : *Ex parte objecti gravitas materiæ* ; *ex parte subjecti* ADVERTENTIA *plena intellectus ad malitiam actus, et plenus* CONSENSUS *voluntatis in prævaricationem.*

a. Les moralistes, en ce qui concerne l'*advertance*, sont d'accord pour dire qu'il faut qu'elle soit entière pour constituer un péché mortel, et que, dans le cas d'une faute commise dans un demi-sommeil ou dans une demi-ivresse, par précipitation, par distraction, par conséquent avec une demi-connaissance, il n'y a qu'un péché véniel. Mais l'accord entre les moralistes cesse quand il s'agit de décider si la connaissance exigée pour qu'il y ait péché mortel doit être *actuelle*, ou si une advertance virtuelle et interprétative, *advertentia* VIRTUALIS *et interpretativa*, suffit, c'est-à-dire s'il suffit qu'une connaissance actuelle de la culpabilité d'une action ait pu et dû exister.

Il faut savoir si l'inadvertance est voulue ou non. L'ignorance et l'inadvertance sont-elles voulues, soit qu'on ne s'applique pas assez pour reconnaître ce qu'on peut et doit savoir, soit qu'on agisse avec précipitation, quoiqu'on se doute positivement qu'il peut y avoir péché, et qu'on sente que la chose demande par là même une plus grande réflexion, soit enfin qu'on s'abandonne volontairement à une passion qui entrave la réflexion : dans ce cas l'ignorance et l'inadvertance n'effacent pas la culpabilité des actes dont elles sont la cause. Si l'ignorance et l'inadvertance ne sont voulues ni en elles-mêmes ni dans leur cause, ni directement ni indirectement, s'il n'y a pas même un pressentiment confus qu'il peut y avoir quelque chose de mauvais et que ce serait un devoir d'examiner plus attentivement, dans ce cas la faute ne peut être imputée (1). Il faut encore remarquer, avec Tournely : *Ut peccatum sit mortale, non requiritur hæc advertentiæ species quam perfectissimam vocant, et qua non tantum res, sed etiam ejus motiva, effectus et media, perspicue deteguntur et diu ponderantur. Si enim hæc advertentia necessaria foret, pauci admodum ex iis qui rudes sunt, aut ex passione vel præcipitanter agunt, mortaliter peccarent. Perfecta ergo requiritur et sufficit advertentia, quæ unico instanti fieri potest per simplex judicium malitiæ, quin mens per discursum pluries in se reflectat.*

b. Par rapport au *consentement* les théologiens enseignent aussi unanimement qu'il faut, pour constituer un péché mortel, qu'il y ait consentement plein et entier, *consensus perfectus.* La nécessité d'un pareil consentement se comprend d'elle-même ; mais il ne faut pas que le péché mortel soit directement voulu, il suffit qu'il soit voulu dans sa cause, c'est-à-dire dans un acte dont on peut prévoir que le péché sera l'inévitable conséquence. Comme la volonté peut se conduire d'une triple manière à l'égard d'un objet reconnu coupable, soit en le rejetant positivement, soit en y consentant positivement, soit en ne faisant ni l'un ni l'autre, se tenant pu-

(1) Liguori, l. V, c. 1, n. 4.

rement dans la négative, on demande si cette conduite purement négative constitue un péché, et lequel. Suivant les rigoristes c'est un péché grave, la volonté étant obligée non-seulement à ne pas consentir aux désirs désordonnés, mais encore à leur résister. Suivant quelques moralistes plus relâchés cette conduite négative, s'il n'y a pas danger de consentement, ne constituerait pas même un péché véniel. Une troisième opinion, que Liguori désigne comme la bonne, considère une pareille conduite toujours comme un péché, péché mortel quand il y a danger d'assentiment, véniel quand ce danger n'existe pas. Comme les tentations charnelles, quand on ne leur résiste pas, sinon positivement, au moins par un acte de déplaisance, entraînent toujours le consentement, Liguori fait une exception pour elles, en disant que la conduite négative dans ce cas ne peut jamais ne produire qu'un péché véniel (1).

B. *Transformation des péchés mortels et des péchés véniels les uns dans les autres.*

Comme les péchés mortels et véniels ne se distinguent pas seulement les uns des autres par le degré, mais par la qualité, ils ne peuvent se transformer immédiatement l'un dans l'autre; ils ne le peuvent qu'autant que la survenance ou la disparition d'un des éléments du péché modifie le péché en lui-même. De là naissent, par opposition aux péchés qui *ex genere suo* sont véniels ou mortels, des péchés qui deviennent mortels ou véniels *per accidens*. Quant aux péchés mortels ils peuvent devenir véniels s'il y a absence des conditions subjectives, soit de la complète attention, soit du plein consentement, s'il y a *parvitas materiæ* ou conscience erronée. Il y a par conséquent trois espèces de péchés véniels : les uns sont véniels *ex genere suo*, par exemple une parole oisive, d'autres *ex parvitate materiæ*, d'autres enfin *ex imperfectione operis*, suivant qu'il y a défaut de connaissance de la loi, défaut de complète advertance ou défaut d'entier consentement, ce qui donne lieu aux péchés d'*ignorance*, de *précipitation* et de *faiblesse*.

(1) Lig., l. V, c. 1, n. 5-9.

Liguori énumère les caractères suivants d'une advertance imparfaite :

1. *Si tenuiter et quasi semidormiens apprehendisti esse malum ;*

2. *Si post, ubi bene consideras, judicasti non fuisse facturum si ita apprehendisses ;*

3. *Si vehementissima passione, apprehensione vel distractione, laborasti vel turbatus fuisti, ita ut fere nesciveris quid ageres.*

Voici les signes qu'il donne d'un assentiment imparfait :

1. Quand on est disposé de telle façon que, pouvant commettre facilement le péché, on ne l'a pas commis ;

2. Quand on doute si l'on a consenti, surtout quand on est d'une nature scrupuleuse;

3. Quand on est disposé à mourir plutôt que de commettre un péché mortel ;

4. Quand on se souvient d'avoir agi avec beaucoup de scrupules et de doutes ;

5. Quand on a été à demi éveillé et qu'on n'a pas été tout à fait maître de soi (1).

S'il y a du doute sur le plein assentiment on décide d'après le principe : *ex communiter contingentibus fit prudens præsumtio*, et l'on présume pour ou contre le pécheur suivant qu'il se conduit habituellement dans les tentations, suivant sa manière de penser et d'agir ordinaire.

Réciproquement le péché véniel, d'a-

(1) Lig., l. V, c. 2, dub. 2.

près sa nature, peut se transformer en péché mortel dans les cas suivants :

1. Quand la conscience erre et qu'on commet le péché en pensant que c'est un péché mortel ;

2. Quand on commet un péché véniel par mépris formel de la loi et du législateur ;

3. Quand d'un péché véniel naît un grand scandale ;

4. Quand par un péché véniel on s'expose à commettre un péché mortel ;

5. Quand un péché véniel ne doit servir que de moyen pour commettre un péché mortel, quand, par exemple, on fait un mensonge pour accomplir un vol ;

6. Quand on est tellement dominé par un péché véniel qu'on ne cesserait pas de le commettre même si on péchait grièvement contre Dieu en le commettant ;

7. Quand un grand nombre de péchés véniels sont comme la réalisation partielle d'un péché mortel et sont réunis par une intention qui a la portée d'un péché mortel. Que si les péchés véniels ne convergent pas vers un tout, ils ne peuvent prendre le caractère d'un péché mortel, quelque nombreux, quelque multipliés qu'ils soient ; mais ils peuvent, en éteignant l'horreur du mal, en affaiblissant la grâce et l'amour de Dieu, disposer au péché mortel, suivant cette parole : « Celui qui néglige les petites choses tombera peu à peu (1). » Cela est surtout vrai des fautes qui sont commises avec préméditation ou qui sont devenues habituelles (2).

On peut conclure de ce qui précède combien il est difficile, dans les cas particuliers, de décider si un péché est mortel ou véniel. En général il faut à cet égard se préserver des deux extrêmes ; il faut d'une part ne pas admettre le principe trop relâché qui ne veut voir de péché mortel nulle part, ou la sentimentalité exagérée qui prétend apprécier à une mesure tout humaine les jugements de Dieu, et, d'autre part, il faut agir avec prudence pour ne pas damner autrui et ne pas s'arroger un droit qui n'appartient qu'à Dieu et ne relève que de la conscience de chacun.

C. *Division des péchés* suivant la diversité des *objets* et des *commandements* qui les concernent et suivant les *manières diverses* dont ils sont commis.

D'après le premier point de vue les péchés se divisent en péchés contre *Dieu*, contre le *prochain* et contre *soi-même* ; d'après le second, en péchés de *fait* et d'*omission* ; d'après le troisième, en péchés *intérieurs* et *extérieurs*.

a. *Péchés contre Dieu, le prochain et soi-même.* Tandis qu'en considérant la double nature de l'homme on peut diviser les péchés en péchés de *la chair* et de *l'esprit*, le désir désordonné qu'ils satisfont étant ou moral (le désir de la gloire) ou sensible (concupiscence de la chair, gourmandise), si on les considère au point de vue de l'ordre qu'ils troublent et enfreignent ils se divisent en péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même, suivant qu'ils repoussent l'ordre que l'homme doit observer comme créature envers Dieu, comme être sociable envers le prochain, comme être raisonnable envers lui-même (1). Tous les péchés sans doute offensent Dieu, puisque l'ordre qui règle la conduite des hommes entre eux et celle de chacun envers lui-même vient de Dieu, et que violer cet ordre c'est offenser Dieu ; mais, de même qu'on appelle les vertus qui ont Dieu

(1) *Ecclés.*, 19, 1. *Luc*, 16, 10.
(2) Lig., l. V, c. 2, dub. 5.

(1) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 72, art. 2 et 4.

pour objet direct et immédiat; et qui regardent la vie surnaturelle de l'homme, vertus théologales et religieuses par excellence, pour les distinguer des vertus morales; qui se rapportent à l'ordre naturel, soit des rapports des hommes entre eux, soit des rapports de l'homme envers lui-même, de même, par analogie, on distingue les péchés qui touchent immédiatement l'existence de Dieu, par exemple la haine de Dieu, le culte des idoles, — et qui ont rapport au but surnaturel de l'homme; — et ceux qui troublent l'ordre naturel ou qui peuvent être compris sous la dénomination commune de péchés contre nature (1).

Quant aux péchés de la chair et de l'esprit S. Thomas indique la relation qui existe entre eux en disant : *Peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quam spiritualia.* Cela provient de ce que, dans les péchés de l'esprit, comme l'ambition et l'orgueil, l'égoïsme se montre à nu et avec la conscience de lui-même plus que dans les péchés charnels, lesquels, en tant qu'ils rabaissent l'homme au niveau de la brute, le dégradent nécessairement davantage. En outre on méconnaît la nature des péchés de l'esprit, dans lesquels le moi cherche à s'élever, et on les considère comme moins coupables que les péchés de la chair, à cause de la dégradation dont ceux-ci sont la cause. *Scimus quia aliquando minus est in corporis corruptionem cadere quam cogitatione tacita ex deliberata elatione peccare; sed cum minus turpis superbia creditur, minus vitatur. Luxuriam vero eo magis erubescunt homines quo simul omnes turpem noverunt* (2).

b. Péchés de commission et d'omission. Suivant que l'obligation qu'on doit remplir ordonne ou défend positivement une chose, les péchés se divisent en péchés de *commission* et d'omission, *peccata commissionis et omissionis. Duobus modis constat omne peccatum*, dit S. Augustin, *si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant quæ jubentur.* Si les commandements négatifs lient plus strictement, et si les péchés de commission sont, dans les mêmes circonstances, plus graves que les péchés d'omission; éviter le mal que défend le commandement négatif n'est encore qu'un côté, et le côté impérieux, de la justice chrétienne. Le côté positif et supérieur est l'action et la pratique du bien auquel invitent les commandements affirmatifs. Si on secoue plus facilement le sentiment de la culpabilité que donnent les péchés de négligence, cela provient uniquement du faible désir qu'on a de la perfection chrétienne; en eux-mêmes les péchés d'omission excluent du ciel comme les autres : le Seigneur fit arracher l'arbre qui ne rapportait aucun fruit.

Il faut toutefois remarquer que les commandements affirmatifs n'obligent pas pour toujours (*semper, non pro semper*); et que toute omission du bien ne rentre pas dans la catégorie des péchés d'omission.

Celui qui ne peut faire ou qui n'est pas précisément tenu de faire une chose, ou qui ne connaît pas la loi, ne commet pas de péché d'omission : *Omissio importat prætermissionem boni non cujuslibet, sed boni* DEBITI. Il n'y a péché d'omission que lorsqu'on ne veut pas accomplir un acte obligatoire, soit qu'on ne le veuille pas directement parce qu'on craint la peine qu'il coûte, soit que la volonté préfère une autre action inconciliable avec la première, soit enfin qu'on se soit par sa conduite antérieure librement mis dans l'impos-

(1) Probst, *Morale*, § 68.

(2) Greg. M., *Mor.*, l. XXXIII, c. 11. Thom., I, II, quæst. 73, art. 5.

sibilité de remplir l'obligation imposée (1).

c. *Péchés extérieurs et intérieurs*, ou *péchés en pensées, en paroles et en actions*. La distinction des péchés en péchés intérieurs, *peccata cordis*, et péchés extérieurs, *peccata oris et cordis*, ne désigne pas des péchés de nature différente, mais seulement les divers degrés par lesquels un même péché arrive à se réaliser, soit qu'il demeure renfermé au dedans de la pensée où il naît, soit qu'il se révèle en paroles et finalement s'accomplisse en action.

Dans le péché intérieur on distingue: 1° le désir involontaire; 2° la complaisance; 3° le désir coupable. *Tria sunt*, dit S. Augustin, *quibus impletur peccatum*, *suggestione*, *delectatione et consensione*. Les premiers degrés du péché intérieur sont les *motus primoprimi*, c'est-à-dire les mouvements et les désirs que les images déterminées par les sens extérieurs ou par l'imagination suivent si rapidement et si directement qu'elles précèdent toute manifestation de la volonté et de la raison. L'apôtre S. Jacques nous apprend clairement que les mauvaises pensées nées à l'improviste et subitement, et les premiers mouvements de concupiscence qui s'y rattachent et qui précèdent toute manifestation de la conscience et de la liberté, ne sont pas encore coupables, lorsqu'il distingue (2) entre l'attrait de la concupiscence et le péché proprement dit, et ajoute « que la concupiscence n'enfante le péché que lorsqu'elle a conçu, » c'est-à-dire lorsque le consentement s'y est joint. La défense: *Ne concupisces*, doit être comprise dans le sens du passage de l'Ecclésiaste, 18, 30: *Post concupiscentias tuas non eas*, à propos duquel S. Augustin dit si bien: *Frustra dictum est: Post concupiscentias tuas non eas, si jam quisque reus est quod tumultuantes et ad mala trahere nitentes sentit eas nec eas sequitur*. Le concile de Trente donne le même enseignement lorsqu'en parlant de ceux qui sont régénérés il dit qu'il n'y a rien de réprouvable en eux; que la concupiscence naît, il est vrai, du péché, mais n'est pas péché en ceux qui n'y consentent pas, et leur nuit si peu qu'elle est plutôt pour eux une source de mérite s'ils combattent, comme le veut la loi (1). Or ce que le concile dit ici par rapport à ceux qui sont régénérés vaut pour ceux qui ne sont pas rachetés, sous certaines restrictions essentielles, il est vrai. En effet, s'ils portent en eux une culpabilité *héréditaire*, avec la concupiscence en général et les mouvements involontaires qu'elle excite, et cela par suite du premier péché, avant toute faute particulière, cependant ces mouvements involontaires n'acquièrent, même chez eux, le caractère d'une culpabilité personnelle qu'autant qu'ils se les approprient par leur libre assentiment. Si l'on est choqué de la doctrine qui enseigne que les *motus primoprimi* ne sont pas encore coupables, quoiqu'on n'admette pas la doctrine réformée de la concupiscence, cela ne peut provenir que de ce qu'on ne fait pas la distinction nécessaire entre la *tentation* et le *péché*, de ce qu'on comprend ces *motus primoprimi* dans un sens plus large que ne l'ont fait les scolastiques, et de ce qu'on oublie surtout que les scolastiques ne comprenaient dans ces *motus* que les *tout premiers mouvements*, *primoprimi*, c'est-à-dire les mouvements qui s'identifient encore immédiatement avec la tentation extérieure ou intérieure avant toute manifestation de la liberté, et qu'ils en distinguent nettement les mouvements ultérieurs,

(1) Lig., *Th. mor.*, l. V, c. 1, n. 9. Tournély, *Cursus Theol.*, t. VI, tract. *de Pecc.*, p. 2, c. 3.
(2) 1, 14, 15.

(1) *Voy.* Concupiscence.

qu'ils nomment *motus secundoprimi* ou *motus secundi*, suivant que l'assentiment libre de la volonté à ces mouvements est complet ou incomplet, et qu'ils considèrent comme plus ou moins imputables non-seulement les *secundi*, mais les *motus secundo-primi*.

On a dit, pour motiver la culpabilité des mouvements involontaires : « Un désir de vengeance, un sentiment d'envie qui naît dans le cœur d'un homme, est déjà une manifestation du principe d'égoïsme qui l'anime, et comme tel un péché de fait, et toute conscience nécessairement délicate en sent le remords. » Or on ne peut considérer ces mouvements comme des péchés de fait dans le sens le plus large, c'est-à-dire comme des actions indirectement voulues, que chez ceux qui ont donné occasion à ces mouvements par légèreté, manque de vigilance ou par une habitude coupable. S'il n'y a ni l'un ni l'autre, la conscience même la plus délicate devra distinguer entre le péché proprement dit et la tentation ou l'imperfection inévitable de la nature humaine.

Le péché intérieur ne commence, à proprement dire, que lorsque la raison et la volonté consentent aux mouvements, d'abord involontaires, d'une manière libre et réfléchie, ou provoquent elles-mêmes avec intention ces mouvements et ces imaginations. Si la pensée de réaliser extérieurement le péché ne s'associe pas encore au désir, alors naît ce que les théologiens appellent la délectation morose, *delectatio morosa*, soit qu'on se souvienne avec complaisance de péchés antérieurs, soit qu'on se représente en général par l'imagination un objet coupable et qu'on s'y arrête avec plaisir, comme si on réalisait le mal. On a donné l'épithète de *morosa* à cette délectation, non pas tant à cause de sa durée (*non ex mora temporis*, car elle peut avoir lieu en un instant) qu'à cause de l'attachement voulu de la raison aux imaginations et aux désirs dont, en vertu de sa fonction même, elle devrait tout d'abord se détourner ; *sed ex eo quod ratio deliberans circa delectationem* IMMORATUR, *nec tamen eam repellit, tenens et volvens libenter quæ, statim ut attigerunt animum, respui debuerunt* (1).

Si la complaisance ou la délectation intérieure se rapporte non au péché même, mais à autre chose, soit à la prudence et à l'habileté avec lesquelles le péché a été commis (c'est ainsi que le Seigneur loua la prudence de l'économe injuste), soit à la connaissance profonde que l'on acquiert de la nature d'un péché, qui déplaît d'ailleurs, il n'y a pas encore péché, à moins qu'il n'y ait danger de trouver du plaisir au péché lui-même qu'on se représente et que la réflexion sur des choses coupables ne se fasse point dans de bonnes intentions (comme pour entendre à confesse), mais simplement par curiosité ou par légèreté. Quand la délectation s'attache à l'acte coupable elle a le caractère d'un péché mortel ou d'un péché véniel suivant que l'acte auquel elle se rapporte est d'une nature grave ou légère et suivant que l'attention et l'assentiment qu'on donne à cette délectation sont parfaits ou imparfaits. Ce qui rend la délectation coupable, selon S. Thomas, c'est qu'elle suppose nécessairement un penchant de l'homme intérieur vers le péché : *Nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus... Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia*,

(1) Thom., *Summ.*, I, II, quæst. 74, art. 6, ad 3.

est peccatum mortale. Que la délectation, sans le désir de commettre le péché, rende coupable, tandis que la simple délectation dans le bien, sans le désir de le réaliser, ne crée encore aucun mérite réel, cela s'explique par la règle connue : *Bonum causatur ex integra causa*, *malum ex quolibet defectu*. S. Thomas, parlant de cette règle, formule la proposition suivante : *Consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum* (1).

Si l'imagination criminelle se transforme en pensée de commettre le péché, alors naît le mauvais désir, *desiderium malum*, qui est ou un désir inefficace, *desiderium inefficax*, ou un désir efficace, *efficax*, suivant que la pensée de commettre le péché reste un simple acte mental ou qu'elle tend sérieusement à la réalisation du désir criminel. Il suffit de rappeler le neuvième et le dixième commandement de Dieu, et le texte de S. Matthieu, 5, 28 (2), pour justifier ce que nous disons de la culpabilité du désir. Si l'assentiment de la volonté au désir du péché est absolu, sans condition, le désir a le même caractère de culpabilité que la réalisation extérieure de ce désir; si le péché auquel se rapporte le désir est un péché mortel, le désir va à la mort; le péché est-il véniel : le désir n'est lui-même qu'un péché véniel. Quand le désir de commettre le péché n'est pas absolu, quand il est subordonné à une condition, il faut distinguer entre les conditions qui enlèveraient toute culpabilité à l'action (par exemple, *si liber essem a voto uxorem ducerem*) et les conditions qui se rapportent au désir d'une action mauvaise en elle-même, et qui, par conséquent, ne peuvent rien lui ôter de sa culpabilité (par exemple, *si non essem religiosus fornicarer*) (1).

Enfin, pour terminer ce qui concerne le rapport du péché extérieur et du péché intérieur, la résolution intérieure de commettre le péché ne constitue, avec sa réalisation extérieure, numériquement qu'un péché, si, après avoir été arrêtée, la résolution n'est plus interrompue moralement jusqu'à son accomplissement. Mais si le péché arrive déjà à son apogée par la résolution intérieure, et si le péché extérieur n'est que l'expression formelle de la résolution prise, si bien que celui qui ne réalise pas l'action au dehors, seulement parce que l'occasion lui manque, pèche aussi grièvement que celui qui réalise effectivement le péché, — il n'est cependant pas sans importance de savoir si le péché a été accompli en fait ou non. La réalisation extérieure peut, sous différents rapports, aggraver le péché, d'abord parce que, si la résolution de commettre le péché a été moralement interrompue, la reprise de cette résolution pour accomplir l'acte devient un nouveau péché : *Si aliquis primo tantum vult*, dit S. Thomas, *et postea, volens, faciat*, *sunt duo peccata*, *quia iteratur voluntatis actus*; — ensuite parce que le désir du péché peut n'être que momentané, tandis que le fait extérieur s'accomplit par une série de moments et avec un mépris renouvelé et persistant de la loi et des remords de la conscience. En outre l'acte extérieur engendre le scandale et une foule de mauvaises conséquences que le péché purement intérieur n'entraîne point avec lui. Enfin l'accomplissement extérieur du péché réagit bien plus fâcheusement sur l'esprit et donne au péché, dans les membres mêmes du corps, une assiette en quelque sorte inébranlable.

(1) *Voy.* DÉLECTATION.

(2) « Et moi je vous dis : Quiconque aura regardé une femme avec un désir pour elle a déjà commis l'adultère dans son cœur. »

(1) Ligouri, l. V, c. 2, dub. II, art. 1.

d. Péchés d'autrui. Péchés propres.

Si un pécheur ne réalise pas par lui-même, en personne, un acte coupable, mais s'il est la cause qui détermine un autre à le commettre, son péché est dit péché d'autrui, et on en compte habituellement neuf: conseiller le péché, dire à d'autres de le commettre, consentir à celui d'autrui, attirer au péché, louer celui d'autrui, se taire à la vue du péché, ne pas le punir, y prendre part, le justifier. On peut contribuer doublement au péché d'autrui, en restant passif, en l'aidant activement. On demeure passif quand on garde le silence en voyant les autres pécher (1) et quand on ne les punit pas (2). On peut devenir actif avant, pendant ou après le fait: avant le fait commis, en réveillant dans son prochain la concupiscence par toutes sortes de séductions, ou en mûrissant, dans celui qui n'est pas décidé, le désir du mal, en le conseillant, en l'y engageant; pendant le fait, en y consentant ou en y participant; après le fait, en prenant publiquement la défense du péché ou en le justifiant contre les remords du coupable. Celui qui concourt au péché d'autrui pèche doublement, d'abord contre le commandement particulier qu'il aide un tiers à transgresser, puis contre le commandement de l'amour du prochain, qui non-seulement interdit toute coopération au mal d'autrui, mais commande, au contraire, suivant les circonstances, de l'empêcher par de fraternels avertissements (3).

D. *Péchés d'ignorance, de faiblesse, de malice, d'habitude, d'occasion; rechute.*

C'est la division des péchés suivant les *causes* qui les produisent. Ces causes sont intérieures ou extérieures.

(1) *Is.*, 58, 1.
(2) III *Rois*, 3, 12. *Rom.*, 13, 3 et 5.
(3) *Voy.* RÉPARATION. *Cf.* SCANDALE.

a. Causes intérieures. Celles-ci, à leur tour, sont doubles.

Le péché, acte essentiellement libre, a nécessairement sa cause prochaine et immédiate dans la volonté; cependant la raison et la concupiscence deviennent à leur tour des causes médiates du péché, en ce qu'elles déterminent la volonté à agir contre l'ordre établi de Dieu. Voici comment en général on peut comprendre l'action de ces causes internes sur la volonté elle-même dans la réalisation du péché. L'imagination représente d'abord à la concupiscence un objet quelconque et réveille le désir de cet objet dans l'homme inférieur. Le désir sollicite à son tour la raison à approuver ce qui lui plaît. La raison ignore-t-elle ce qu'elle peut et doit savoir, oublie-t-elle sa fonction, et présente-t-elle à la volonté, en place de Dieu, le bien périssable comme digne de son désir: la volonté accomplit le péché en se décidant pour la créature au mépris du souverain bien.

Suivant donc que, dans la réalisation du péché, la volonté est dirigée par une raison ignorante ou qu'elle se laisse entraîner, malgré sa science et sa demi-résistance, par la sensualité et la concupiscence, ou enfin qu'elle désire le mal de son plein gré, par elle-même, avec pleine conscience, elle commet le péché d'ignorance, de faiblesse ou de malice. S. Thomas expose avec la clarté qui lui est propre la relation de ces trois espèces de péchés entre eux :

Si contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterii, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati quam percipit esse conjunctam ei quod vult, non solum dicitur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam deformitatem quam pati eligit, ne bono cupito privetur. Unde adulter et delectationem vult quidem PRINCI-

PALITER, *et secundario vult deformitatem... Sed ad hoc quod aliquis in tantum velit aliquod bonum commutabile quod non refugiat a Deo, bono incommutabili, potest contingere dupliciter : uno modo ex eo quod nescit, illi bono commutabili talem aversionem esse conjunctam, et tunc dicitur ex ignorantia peccare ; alio modo ex eo quod voluntas inclinatur ad bonum commutabile ex aliqua passione, et tunc dicitur peccare ex infirmitate; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum est ei jam versum quasi in habitum et naturam ; et tunc ex proprio motu, absque aliqua passione, inclinatur ad illud. Et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut ex certa scientia, aut etiam ex malitia.*

1. *Péchés d'ignorance.* Avant tout, il faut remarquer que l'ignorance de celui qui pèche n'est pas toujours pour lui cause de péché. Par exemple, un homme était dans une disposition telle qu'il aurait tué son père, même s'il avait su que celui qu'il tuait était son père; dans ce cas l'ignorance où il serait que celui qu'il tue est son père ne serait pas la vraie cause de son péché ; elle ne serait qu'une cause accidentelle : *Talis non peccat propter ignorantiam, sed ignorans.* L'ignorance n'est cause de péché que quand elle prive de la connaissance qui, existant, empêcherait la réalisation de l'acte coupable. Suivant donc que l'ignorance porte sur ce qu'on n'aurait pu savoir, ou sur ce qu'on n'était pas tenu de savoir, en vertu de sa vocation ou de sa situation personnelle, ou sur ce qu'on aurait pu et dû savoir, on distingue une ignorance invincible, involontaire, ou vincible et volontaire, *ignorantia invincibilis, involuntaria, antecedens, — vincibilis, voluntaria, consequens.*

La première seule dégage de la culpabilité formelle du péché matériel dont elle a été la cause (1). Quant à la seconde, elle est ou directement voulue, quand quelqu'un a réellement l'intention d'ignorer une chose pour n'être pas troublé dans son péché et tourmenté par sa conscience, comme il est dit dans Job (2) : *Scientiam viarum tuarum nolumus ;* une pareille ignorance, que les moralistes nomment aussi *ignorantia affectata*, loin d'excuser et de diminuer la culpabilité de l'acte qu'elle a produit, l'aggrave ; ou elle est indirectement voulue, — soit que quelqu'un, par paresse, néglige de se procurer la connaissance qu'il peut acquérir, et qu'en vertu de sa situation personnelle et de sa vocation spéciale il devrait posséder, soit que, par négligence, par prévention passionnée, ou par suite d'un attachement coupable pendant qu'il a commis le mal, il n'ait pas observé ce qu'il aurait pu et dû observer. Cette ignorance indirectement voulue est péché ; sa culpabilité, comme celle des actes qu'elle produit, a divers degrés, suivant que la négligence ou l'ignorance supposée est très-grande, *ignorantia crassa,* ou moindre, ou suivant que cette ignorance pouvait être facilement ou difficilement surmontée. L'ignorance, dans certaines circonstances, diminue la culpabilité du péché sans l'effacer, comme le prouve la prière du Sauveur sur la croix, demandant à son Père de pardonner à ses bourreaux parce qu'ils ne savent ce qu'ils font (3). Si l'ignorance avait effacé leur péché ils n'auraient pas eu besoin de pardon, si elle n'avait diminué leur faute le Sauveur n'aurait pu en faire le motif du pardon qu'il réclamait pour eux (4). L'ignorance positive-

(1) *Gen.*, 9, 20, 21.
(2) 21, 13, 14.
(3) *Luc*, 23, 34.
(4) Cf. I *Tim.*, 1, 13. *Act.*, 3, 17; 17, 30. *Matth.*, 11, 21-24.

ment crasse est seule capable de motiver une diminution de la culpabilité.

Pour qu'il y ait ignorance invincible il faut, non pas qu'il ait été physiquement ou absolument, mais moralement impossible de vaincre cette ignorance, malgré toute l'application morale qu'on y a mise. *Moralis autem censetur ea diligentia quam viri prudentes in re gravis momenti adhibere solent. Non datur ignorantia vincibilis nisi cognoscatur, saltem in* CONFUSO, *obligatio ulterius inquirendi* (1).

En ayant égard à la distinction de l'ignorance de fait et de droit, *ignorantia facti et juris*, on ne peut nier la possibilité d'une ignorance invincible, et par conséquent exempte de toute culpabilité, par rapport à des faits (2) et à la loi *positive* (3); on demande si une pareille ignorance peut avoir lieu également pour la loi *naturelle*. Il faut distinguer ici entre les premiers principes de cette loi et ses conséquences les plus éloignées. Il ne peut exister d'ignorance invincible que pour celles-ci, non pour ceux-là. C'est pourquoi l'oubli de Dieu, avec ce qui en résulte, ne peut jamais être exempt de culpabilité (4). C'est pourquoi aussi Alexandre VIII a rejeté l'assertion de ceux qui soutenaient que le péché dit philosophique, c'est-à-dire le péché commis sans qu'on pense à Dieu ou sans qu'on le connaisse, n'est pas un péché proprement dit.

Il en est de l'inattention, de l'inadvertance, comme de l'ignorance et des péchés de précipitation qui en résultent. L'inadvertance, *inadvertantia*, se rapporte de même à la loi ou au fait; elle est innocente ou coupable, elle l'est plus ou moins.

(1) Guy, *Compend. Theol. mor.*
(2) *Gen.*, 29, 23, 24.
(3) *Rom.*, 10, 14. *Jean*, 15, 22.
(4) *Rom.*, 1, 20; 18, 32; 2, 14. Cf. 3, 23.

2. *Péchés de faiblesse.* Lorsque l'homme cessa d'écouter Dieu, il en résulta, pour sa juste punition, que la nature inférieure se révolta en lui contre la nature supérieure (1). La concupiscence révoltée peut devenir de deux manières cause de péché pour l'homme:

1° En ce que, plus la pensée et le désir sensibles s'emparent de l'attention de l'homme, moins les forces supérieures ont d'empire, moins la raison et la volonté se portent vers le bien véritable: *Cum omnes potentiæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod, quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur;*

2° En ce que l'imagination fait miroiter devant la raison le bien qu'elle désire comme digne d'elle, et que celle-ci se laisse tellement envahir qu'elle n'applique plus, dans le cas donné, la faculté de connaître dont elle jouit d'ailleurs, et qu'elle propose à la volonté le bien sensible comme un bien véritable: *Ille qui est in passione constitutus non considerat in particulari quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem.* Si la volonté cède à l'impulsion de la concupiscence éveillée et au jugement de la raison corrompue par celle-ci, si elle n'a plus la force de leur résister en s'attachant uniquement au bien, alors naissent les péchés de faiblesse. Comme en définitive la décision dépend de la volonté, et que sa libre manifestation, entravée par l'impulsion et la puissance de la sensualité, n'en est nullement détruite, l'homme reste responsable des péchés de faiblesse, et, s'il finit par consentir complétement au mal qu'il a d'abord repoussé, il peut pécher mortellement par faiblesse. En outre la culpabilité attachée aux péchés

(1) *Rom.*, 7, 22 sq.

de faiblesse n'est pas toujours diminuée par la concupiscence qui l'accompagne. Quand l'excitation de la concupiscence part des puissances supérieures, quand la volonté et la raison entraînent l'homme inférieur avec elles par la vivacité avec laquelle elles désirent le péché, le péché est par lui-même augmenté. *Passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis in actum peccati; et sic verum est quod, quanto aliquis majore libidine peccat, tanto magis peccat.* Si, par suite d'une affection ou d'une excitation passionnée, l'usage de la raison est tellement entravé que celui qui agit ressemble à un homme qui a perdu le sens, il cesse d'être responsable de ses actions, si la perturbation de la raison n'a été voulue ni en elle-même ni dans sa cause.

3. *Péchés de malice.* Celui qui pèche par ignorance se tourne vers les biens périssables sans faire attention qu'il se détourne par là même de Dieu ; celui qui pèche par faiblesse est entraîné par le mouvement de la concupiscence ; mais celui qui pèche par malice a la conscience de ce qu'il fait ; il sait qu'il se détourne de Dieu ; sa décision naît non du tumulte des passions, mais de sa volonté même. *In eo qui peccat ex malitia, voluntas est primum principium peccati, quia ex se ipsa et per habitum inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio, v. g. ex passione.* Le péché de malice ne suppose pas toujours et nécessairement une aptitude et une habitude du mal obtenue par une longue pratique ; il peut, comme le remarque S. Thomas, naître par l'éloignement subit de ce qui jusqu'alors a éloigné la volonté du péché, par exemple l'espérance d'une longue vie ou la crainte d'un châtiment, la volonté s'abandonnant sciemment au mal sans habitude du péché préalable. Cependant en général ce sont les péchés d'ignorance et de faiblesse qui tracent la voie du péché de malice, parce que la fréquente répétition de ces péchés engendre une direction criminelle de la volonté, qui se complaît dans le mal ou perd le courage de lui résister. Comme dans le péché de malice la volonté se détermine directement elle-même, et comme sa manifestation dans ce cas est plus libre et plus intense que dans les péchés d'ignorance et de faiblesse, le péché de malice est plus grave que les autres ; et comme en outre le péché de malice naît d'une volonté pervertie ou asservie par un penchant criminel, la conversion du pécheur est plus difficile dans ce cas que dans les deux autres, alors que la volonté n'a pas choisi le mal par elle-même, et que par conséquent on peut espérer que la volonté rentrera en elle-même quand elle sera avertie ou quand l'orage des passions sera calmé.

Le péché d'habitude est dans un rapport intime avec le péché de malice. Quand il s'agit d'une habitude coupable il faut savoir avant tout si elle est jointe à un sentiment vicieux. L'habitude et le vice se rencontrent souvent sans se confondre, et sans que l'une soit toujours et nécessairement unie à l'autre. Le vice consiste dans la transformation du mal en une disposition permanente et peut parfois être révélé par un seul fait accompli avec l'intention d'y persévérer. L'habitude coupable suppose nécessairement la fréquente répétition du mal. Si, par conséquent, tout pécheur vicieux n'est pas nécessairement et toujours un pécheur d'habitude, d'un autre côté l'habitude coupable peut être le résultat de la servitude, de l'ignorance, de l'inadvertance, sans avoir été précédée par une disposition vicieuse et une perversion de la volonté.

Il est important, dans la pratique, de savoir si l'habitude coupable est une disposition naturelle corrompue ou une tendance de la volonté pervertie. Dans le dernier cas elle n'est plus un motif d'excuse pour les actes qui en résultent, tant parce qu'elle a été adoptée librement que parce qu'elle ne devient jamais tellement une seconde nature qu'elle abolisse complétement la liberté et que le pécheur d'habitude ne puisse plus faire le bien. Comme la mauvaise habitude expose toujours l'homme au danger de pécher de nouveau, il importe qu'il rompe les liens dont elle le charge et change de dispositions. Celui qui évite les dangers et les occasions, et qui emploie les moyens nécessaires de résister au péché, peut être considéré comme ayant rompu sa chaîne et cessé d'être un pécheur d'habitude dépravé, quoiqu'il fasse parfois des rechutes. Une mauvaise habitude n'est vaincue que par une habitude contraire, et jamais en une fois. L'amendement du pécheur d'habitude est d'autant plus difficile que l'habitude dure plus longtemps, que les rechutes sont plus fréquentes, que la conscience s'émousse davantage par la perpétuité du péché, que le sentiment se perd, que la volonté se paralyse, et que le corps lui-même est plus disposé, plus prompt, plus facile au péché.

La rechute est en rapport direct avec le péché d'habitude, sans pour cela que les deux choses se confondent et que le pécheur d'habitude soit nécessairement un récidiviste ou un relaps, ni que le récidiviste soit nécessairement un pécheur d'habitude. La rechute consiste à commettre de nouveau des péchés analogues à ceux qui ont été effacés par le sacrement de Pénitence; celui qui n'a pas été absous d'un péché d'habitude n'est pas encore un récidiviste ou un relaps, mais uniquement un pécheur d'habitude. Que si, au contraire, après la pénitence, on retombe dans un péché qui n'a été commis qu'une ou deux fois, on n'est pas un pécheur d'habitude, mais on a fait une rechute. Comme celui qui a fait pénitence, en général, est à même de reconnaître clairement son péché, et a, par suite de sa conversion, des motifs beaucoup plus pressants d'éviter le péché, la faute de la rechute est, en général, plus grave que celle du péché d'habitude. Aussi la régénération de celui qui, après avoir fait pénitence, retombe, est-elle beaucoup plus difficile (1). L'absolution du pécheur d'habitude et du relaps est, en général, soumise aux conditions ou aux règles suivantes :

1. Celui qui s'accuse pour la première fois d'un péché d'habitude, et qui montre les signes ordinaires de repentir et de conversion et qui est prêt à employer les moyens nécessaires pour changer de conduite, peut et doit être absous, à moins qu'on ne puisse attendre un profit particulier de la remise de l'absolution.

2. On ne peut accorder l'absolution au récidiviste que lorsqu'il donne des signes extraordinaires de repentir et de conversion. Ces signes sont : que le péché ait notablement diminué depuis la dernière confession, quoique l'occasion et la tentation soient restées les mêmes; que le pénitent ait fait un usage empressé des moyens qui lui ont été indiqués; qu'il affirme de la manière la plus sérieuse vouloir éviter le péché, ou qu'il manifeste une douleur, une contrition remarquable, etc. S'il n'y a aucun de ces signes extraordinaires, et si la disposition du pénitent est douteuse, l'absolution doit être renvoyée à un temps non trop éloigné, à moins que le délai de l'abso-

(1) *Hébr.*, 6, 4 sq.

lution ne puisse apporter un grand dommage au pénitent, par exemple le priver pendant longtemps du sacrement de Pénitence.

3. L'occasion de la rechute est-elle dans le pécheur même, comme cela est le cas dans la haine, la colère, la pollution : il faut remettre plus rarement l'absolution que pour les péchés dont la tentation vient du dehors.

b. Causes extérieures.

Suivant S. Thomas (1) il n'y a que deux cas concevables où un objet extérieur puisse être cause du péché : ou cet objet meut directement, immédiatement la volonté, ou il touche d'abord la raison et les sens, et, par leur intermédiaire, agit sur la volonté, et par conséquent l'impressionne indirectement. Mais, comme Dieu seul peut mouvoir directement, intérieurement et efficacement la volonté : *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, angelus autem et homo per modum* SUADENTIS (2), et comme Dieu ne meut la volonté que pour le bien, il ne peut y avoir qu'une cause indirecte du péché, venant du dehors. Cette cause peut être :

1° Le diable, persuadant le mal à la raison, ou, au moyen de l'influence qu'il a sur le corps de l'homme, faisant miroiter devant son imagination divers objets qui, d'une part, excitent les affections et les passions de l'homme intérieur, d'autre part obscurcissent dans la même proportion le regard de sa raison ;

2° Les hommes, donnant par leur conduite du scandale (3) ou coopérant au péché (4) ;

3° La nature et ses biens périssables. Ces biens, étant créés de Dieu, sont bons ; mais de même que le péché, inné dans les hommes depuis Adam, prend occasion de la loi, qui est sainte en elle-même, pour produire en eux toutes sortes de mauvais désirs (1), de même les biens extérieurs deviennent pour le cœur perverti une cause de péché, en attirant son désir d'une manière désordonnée.

Parmi les causes extérieures du péché une des plus importantes est l'*occasion*. On entend en général par ce mot une circonstance extérieure qui, en vertu de sa nature ou en vertu de la faiblesse particulière d'un homme, non-seulement lui rend le péché possible, mais facile. On la distingue en occasion éloignée et occasion prochaine, *occasio remota et proxima*, selon qu'on peut prévoir avec certitude ou vraisemblance morale que quelqu'un cédera ou résistera à la tentation dans les circonstances données. Il n'est pas possible d'éviter toutes les occasions éloignées du péché, puisqu'il faudrait sortir du monde (2), et par conséquent on ne peut pas, en général, faire dépendre l'absolution d'un pécheur de sa résolution à éviter une occasion de péché purement éloignée ; cependant ces occasions éloignées ne doivent pas être méprisées. Celui qui aime le péril y périra (3) ; le Seigneur demande qu'on veille et qu'on prie (4) pour éviter les occasions. Mais comme, d'un autre côté, rien n'est plus propre à faire succomber dans le combat contre le péché qu'une crainte pusillanime, il faut que celui qui se trouve dans une occasion éloignée ou prochaine, contre son gré, en vertu de ses relations, de sa vocation, mette sa confiance en Dieu,

(1) I, II, 75, art. 3.
(2) I, quæst. 111, art. 2.
(3) *Voy.* SCANDALE.
(4) *Voy.* PÉCHÉ D'AUTRUI.

(1) *Rom.*, 7, 8.
(2) I *Cor.*, 5, 9, 10.
(3) *Ecclés.*, 3, 27.
(4) *Matth.*, 26, 41.

qui ne permet pas que personne soit tenté au delà de ses forces (1).

Quant à l'occasion prochaine, elle est absolument ou relativement prochaine, selon que, en vertu de sa nature, elle est dangereuse pour tous sans distinction ou ne séduit que quelques-uns, parce qu'ils sont particulièrement faibles. En outre l'occasion prochaine est ou permanente, *occasio continua sive in esse,* comme par exemple la cohabitation avec une concubine dans la même maison, ou discontinue, *occasio interrupta*, par exemple la fréquentation des maisons de jeu et de débauche. La distinction la plus importante est la distinction des occasions prochaines en volontaires et involontaires ou nécessaires. L'occasion prochaine involontaire est celle qu'il est impossible d'éviter physiquement ou moralement, c'est-à-dire qu'on ne peut éviter qu'avec un grand dommage, avec un grand scandale, en violant d'autres devoirs. Celui qui est dans une occasion prochaine et nécessaire de pécher doit être absous s'il promet d'employer les moyens convenables pour faire de l'occasion prochaine une occasion éloignée. Si le pécheur a été averti, et cependant est souvent retombé, soit qu'il n'ait pas employé les moyens prescrits ou qu'il ne les ait pas suffisamment utilisés, il faut, à moins de signes extraordinaires de contrition, remettre l'absolution jusqu'à ce qu'il donne la garantie qu'il emploiera les moyens indiqués pour transformer l'occasion prochaine en une occasion éloignée. Si le pécheur peut éviter l'occasion prochaine et nécessaire sans manquer à d'autres devoirs, on peut exiger de lui, s'il ne se corrige pas, qu'il évite l'occasion, au risque des pertes temporelles qu'il peut encourir d'ailleurs et des dangers auxquels il s'expose. Il s'agit d'appliquer alors la prescription de l'Évangile (1) : *Si oculus tuus scandalizat te, erue eum.*

(1) I *Cor.*, 10, 13. *Ps.* 90, 5-13.

L'occasion prochaine volontaire est celle qui peut être évitée facilement et sans grand dommage. Celui qui refuse de fuir une pareille occasion ne peut jamais, même à l'article de la mort, être absous. Innocent XI a, sous ce rapport, rejeté les propositions suivantes : *Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione versatur, quam potest et non vult deserere, quin imo eam directe et ex proposito quærit aut ei se ingerit ; et proxima occasio peccati non est fugienda quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.*

Si l'occasion prochaine et volontaire est une occasion permanente, *continua seu in esse*, S. Charles Borromée pense qu'il ne faut pas, en général, donner l'absolution à la première confession, sur la simple promesse d'éviter l'occasion ; il désire qu'on renvoie l'absolution jusqu'à ce qu'on ait en effet complétement évité l'occasion. Si l'occasion est discontinue, le danger de la rechute n'étant pas aussi grand, on peut, en général, donner l'absolution plusieurs fois, même sur la simple promesse de vouloir éviter l'occasion.

E. *Les sept péchés capitaux; les péchés qui crient vengeance au ciel; les péchés contre le Saint-Esprit.*

De même que le bien ne se développe et ne s'accomplit qu'en passant par des degrés successifs, de même que la tendance vers le bien, née de la régénération spirituelle, devient, par la répétition des actes conformes aux devoirs, l'habitude du bien ou la vertu, et finit par se compléter dans l'état de perfection ou de sainteté, de même le mal a ses degrés ; il n'est pas tout d'abord une habitude enracinée, ni l'impénitence finale.

(1) *Marc*, 9, 46.

En général, dans la progression du mal, celui-ci parcourt les trois phases suivantes :

1° Le commencement du péché; 2° le vice; 3° l'impénitence. C'est de ces degrés divers, par lesquels le mal se réalise, que dépend la distinction des péchés en péchés capitaux, péchés qui crient vengeance au ciel, péchés contre le Saint-Esprit : les premiers, *peccata capitalia*, représentent le commencement de la culpabilité; les seconds, *peccata in cœlum clamantia*, le vice; et enfin les troisièmes, ceux contre le Saint-Esprit, l'impénitence ou l'endurcissement.

I. *Commencements du péché*. Le mal a sa racine dernière et générale dans l'égoïsme ou l'amour désordonné de soi-même, qui se manifeste en général par le désir désordonné des biens périssables (1). Ce désir est triple : c'est ou l'orgueil de la vie, ou la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux (2), suivant que ce désir se porte sur des biens qui sont *en* nous, sur des avantages personnels, orgueil de la vie, sur des biens qui sont *entre* nous, concupiscence charnelle, ou sur des biens qui sont *hors* de nous, sur des biens terrestres, concupiscence des yeux.

Mais, en outre, cette concupiscence désordonnée se manifeste surtout sous sept formes principales. Quand la volonté tombe dans le désordre, c'est ou parce qu'elle désire ce qu'elle ne doit pas désirer, ou parce qu'elle recule devant ce qui ne doit pas la faire fuir.

Le bien que la volonté désire d'une manière désordonnée ne peut être que périssable; c'est, en nous, un privilége, un avantage du moi, dans lequel l'*orgueil* se complaît et s'exalte; c'est, hors de nous, la richesse, que convoite l'*avarice*; c'est, entre nous, un attrait sensible destiné à la conservation de l'individu ou à la propagation du genre dont l'homme abuse par l'*intempérance* ou la *luxure*.

Quand la volonté recule devant ce qui ne devrait pas la faire fuir, ou le bien du prochain la blesse, ou les attaques d'autrui excitent sa résistance, ou une grande charge l'épouvante. Dans le premier cas c'est l'*envie* qui la tourmente; dans le second c'est la *colère* qui l'emporte; dans le troisième c'est la *paresse* qui l'asservit (1).

Si la culpabilité commence en général par une de ces formes principales de la concupiscence, celles-ci sont, à leur tour, comme les sources ou les racines d'où naissent d'autres péchés, filles des premiers, *filiæ peccatorum*. C'est par ce motif qu'on nomme ces formes de la concupiscence les péchés capitaux, *peccata capitalia* (2).

1. L'*orgueil*. *Voyez* l'art. ORGUEIL.

2. L'*avarice*. Celle-ci se distingue de l'ambition, qui tend aux biens spirituels, aux honneurs, à la considération, en ce qu'elle désire l'argent, dont elle est l'amour désordonné. Elle se manifeste de deux manières : par une recherche infatigable des biens terrestres et par la ténacité avec laquelle elle conserve ce qu'elle a acquis. A cette ténacité de l'avare se joint la dureté du cœur, comme à l'âpreté du gain il associe volontiers, pour atteindre son but, des moyens illicites, la ruse, le mensonge, le parjure, la violence, la fraude, etc., etc. L'avare, en vertu de son insatiabilité, est toujours inquiet (3). L'avarice devient facilement un péché grave par la violation de la

(1) Thom., I, II, quæst. 77, art. 4.
(2) I *Jean*, 2, 15.

(1) Bonav., *Breviloq.*, p. III, c. 9.
(2) Thom., I, II, quæst. 84, art. 3 et 4.
(3) *Ecclés.*, 5, 9.

justice, à laquelle elle entraîne naturellement.

En tant que dans l'avarice la matière est préférée à l'esprit, le fini estimé au-dessus de l'infini, elle renferme implicitement l'athéisme et l'idolâtrie (1). L'avarice est d'autant plus irrémédiable qu'elle cherche le plus souvent à se cacher sous l'apparence de la vertu, de la sagesse, de l'économie, de l'ordre et de la prévoyance.

3. L'*envie*. Elle est en rapport intime avec l'orgueil et la vanité. Tandis que l'orgueil et la vanité se manifestent par la complaisance que l'homme place dans ses avantages réels ou supposés, l'envie réside dans l'estime exagérée qu'il a de lui-même et le désir désordonné des distinctions. L'envieux toutefois porte son intention sur les avantages d'autrui, qui l'attristent, parce qu'il craint d'être éclipsé, laissé dans l'ombre par eux. Cette crainte distingue la tristesse de l'envieux de toute autre tristesse; aussi ce n'est point encore de l'envie que le sentiment de tristesse qu'on peut éprouver en voyant le bonheur, l'élévation ou la vertu du prochain, parce qu'on craint que cette élévation puisse nuire à soi ou au bien public, parce qu'en comparant à d'autres celui qui est élevé on le tient pour indigne des honneurs qu'il obtient, ou parce qu'on a été négligent et qu'on n'a pas marché de pair avec ceux qui ont cherché et obtenu les honneurs et les richesses, et qu'on rougit devant ceux qu'on aurait pu égaler et surpasser. Si la vue des vertus d'autrui nous aiguillonne et nous pousse à les imiter, loin d'être de l'envie, c'est la sainte émulation à laquelle l'Apôtre nous convie (2).

Comme la vanité, l'envie peut s'attacher à toute espèce de priviléges, réels ou supposés, aux avantages du corps, aux biens extérieurs, aux dons de l'esprit, aux vertus. Si l'orgueil, la vanité et l'envie marchent ordinairement de pair et sont inséparables, cependant l'orgueil prédomine plutôt chez ceux qui sont naturellement actifs et énergiques, l'envie chez ceux qui, malgré leur ambition, n'ont pas le courage nécessaire pour acquérir les honneurs qu'ils convoitent.

Les filles inévitables de l'envie sont l'habitude de rapetisser, de déprécier les autres, de se réjouir de leurs malheurs, la calomnie, la jalousie, la haine.

4. La *luxure*. *Voyez*, quant à l'impudicité qui naît du désir désordonné de satisfaire l'appétit sexuel, l'article CHASTETÉ.

5. La *gourmandise* et l'*ivrognerie*. On peut, suivant S. Thomas (1), tomber de cinq manières dans ces péchés, qui, en général, consistent dans la jouissance désordonnée du boire et du manger, et qui comprennent non-seulement les excès qui dépassent la juste mesure, mais encore les recherches délicates de l'épicurien, qui pose la jouissance comme son but à elle-même et se fait un dieu de son ventre :

1° Quand on boit et mange hors des temps habituels et réglés;

2° Quand on choisit, sous le rapport de la qualité, des mets plus délicats et plus recherchés que la situation où l'on se trouve ne le permet, que l'intérêt de la santé ne l'exige;

3° Quand, relativement à la quantité, on boit et mange plus que le besoin ne le demande;

4° Quand on mange avec trop de voracité, avec une avidité bestiale;

5° Quand on prépare les mets avec un soin exagéré, *præpropere*, *laute*, *nimis ardenter*, *studiose* (2).

(1) *Eph.*, 4, 19. *Col.*, 3, 5.
(2) I *Cor.*, 14, 1.

(1) Thom., II, II, quæst. 148, art. 4.
(2) *Ecclés.*, 37, 32. *Rom.*, 13, 13. *Phil.*, 3, 18.

L'ivrognerie, qui consiste dans la privation de l'usage de sa raison par l'excès des boissons enivrantes, qui déprave l'image de Dieu dans l'homme et le ravale au niveau de la brute, est un péché grave quand l'ébriété est complète, *ebrietas perfecta*, et si la faute n'est pas atténuée par l'ignorance où l'on était de l'effet de la boisson ou par l'inadvertance avec laquelle on a bu (1).

Si l'ivrognerie est déjà mauvaise en elle-même, elle ne l'est pas moins dans ses conséquences, auxquelles appartiennent spécialement la débauche (2), la colère, la contention, la dissipation et la légèreté. Enfin la gourmandise et l'ivrognerie mènent à l'hébêtement et à la stupidité, à la bestialité, à l'abrutissement, à la perte de tout sens supérieur (3).

6. La *colère*. Il y a deux espèces de colère, l'une juste et raisonnable, l'autre injuste et criminelle. Elle est juste et raisonnable quand elle part d'un bon motif, par exemple le zèle pour les intérêts de Dieu, pour empêcher le mal, pour punir l'injustice, et. quand elle est jointe à une juste modération, cette colère n'est pas un péché, mais un saint zèle. C'est de cette colère qu'il est dit au Psaume 4, 5 : *Irascimini et nolite peccare*.

La colère coupable est un désir et un acte désordonné de vengeance. La colère peut être désordonnée dans un double sens :

1° Par rapport à la vengeance même, qu'on désire ou qu'on accomplit, soit qu'elle se dirige contre un innocent, soit qu'elle ne reste pas en proportion avec la faute qu'elle veut punir, soit qu'elle substitue la vindicte de l'individu à la justice sociale, soit qu'elle provienne de motifs pervers, comme la haine, etc. Dans ces cas la colère, étant une violation de la justice et de la charité, est un péché grave, à moins qu'il ne soit atténué par l'inadvertance ou la médiocrité du mal qu'on désire ou inflige à autrui.

2° Par rapport à la manière dont la colère se manifeste, suivant qu'on se laisse entraîner à un aveugle emportement, à des fureurs, à des cris, à la manie de tout briser, de tout anéantir. Ramenée à sa source la colère est une émanation directe de l'égoïsme, qui prétend prévaloir et faire prévaloir sa volonté propre en tout, qui sait si peu se plier aux obstacles qu'elle renverse avec fureur ceux qu'elle rencontre sur son chemin, ou, si elle reconnaît son impuissance, se fait jour du moins par des malédictions et des blasphèmes. Les filles de ce péché sont la mauvaise humeur, les injures dites au prochain, le blasphème contre les choses saintes, l'amour de la dispute, etc.

7. La *paresse* (*acedia*). Le foyer commun des deux formes sous lesquelles se manifeste ce péché, qui est d'un côté le dégoût des choses divines, d'un autre côté la lassitude et la tiédeur dans la pratique du bien, est la crainte de la peine, l'horreur de l'effort auquel est attachée la béatitude. Le dégoût du bien et la tristesse qu'il inspire se trouvent également associés à la haine de Dieu et à l'envie; mais, tandis que celui qui hait Dieu s'attriste du bien, qui est un attribut divin; tandis que l'envieux s'attriste du bien que Dieu a communiqué comme attribut à l'homme, le paresseux s'attriste du bien qui est fait pour lui et qu'il doit acquérir par ses labeurs et ses efforts. Pour se soustraire à ces labeurs et à ces efforts, pour n'avoir pas à rechercher le ciel et n'avoir pas à se servir des moyens qui y mènent, le paresseux voudrait que ce but ne lui fût point assigné, que ces moyens n'eussent pas été institués en sa faveur; c'est pourquoi il est mécontent de sa vocation et de

(1) 1 *Cor.*, 6, 10. *Is.*, 5, 11.
(2) *Prov.*, 20, 1. *Éph.*, 5, 18.
(3) *Tite*, 1, 12.

tout ce que Dieu a institué pour lui en faciliter l'accomplissement; il est mécontent de la doctrine chrétienne qu'on lui annonce, des sacrements auxquels on l'invite à participer, etc., etc. L'autre côté de ce péché capital, le dégoût et l'inertie dans la pratique du bien, se manifeste par une vie nonchalante, qui se consume en lâches désirs, par l'éloignement permanent de toute conversion sérieuse, par l'accomplissement médiocre des divers devoirs qu'il a à remplir, par l'inconstance dans ses entreprises les plus graves, par le goût de la distraction ou d'une activité oiseuse et inutile.

Les filles, qu'à l'exemple de S. Grégoire le Grand les théologiens assignent à la paresse, sont le désespoir de jamais atteindre son but, la pusillanimité, l'aversion des choses divines, l'ennui qui fait négliger ou lâchement remplir les commandements de Dieu, la malice avec laquelle on conteste les vérités divines et se moque de ceux qui font le bien (1), la colère et le ressentiment contre ceux qui sollicitent à la vertu par leur enseignement, leurs avis, leurs exemples, et dont le zèle fait honte à notre paresse.

La paresse est en somme un péché grave. Abstraction faite de ce qu'elle est contraire à l'amour que l'homme se doit à lui-même et à la sollicitude qu'il doit avoir pour son salut, elle est un mépris de Dieu, des dons de Dieu, et des moyens de régénération que Dieu a préparés pour l'homme; elle est une tristesse selon le monde, qui va à la mort (2). Elle devient un péché véniel quand l'objet auquel elle s'applique est de peu d'importance et n'est pas nécessaire pour obtenir la vie éternelle, ou quand la tristesse qu'on éprouve à la vue du bien n'est pas complétement volontaire. La répugnance qu'on éprouve dans ce cas, si elle est courageusement surmontée, devient une source de mérite.

II. Le *vice*. Le vice résulte de l'aptitude que donne la répétition fréquente d'un péché grave à commettre facilement ce péché (1). Cette aptitude permanente ou cette pente naturelle de l'âme vers le mal n'est encore qu'un des côtés du vice; l'autre côté, le côté objectif ou matériel, se manifeste :

1° En ce que l'homme vicieux, quoique l'aptitude au mal qu'il a acquise ne se rapporte directement qu'à un péché spécial, par exemple à l'intempérance, s'abandonne volontiers et souvent à d'autres péchés graves et y parvient à la même aptitude dans un très-court espace de temps, parfois par une seule action commise avec l'intention d'y persévérer, soit que ces nouveaux péchés se trouvent dans une relation intime avec le premier, comme, par exemple, la dureté de cœur, l'inhumanité, avec l'avarice, soit que ces péchés présentent les moyens de satisfaire le premier, comme, par exemple, l'ambition entraîne à sa suite le mensonge et la dissimulation; soit enfin qu'une fois qu'un instinct est déchaîné les autres instincts débordent à leur tour sans pudeur et sans plus trouver de résistance sérieuse dans la conscience, digue désormais impuissante où le mal a fait brèche (2);

2° En ce que la volonté pervertie tombe souvent de péchés matériellement moins graves dans des infractions qui outrepassent les limites tracées par le sentiment moral, par les mœurs publiques, par les convenances sociales, et réalisent tout ce que le péché porte en lui de contraire à la nature humaine. Ces infractions à l'ordre naturel établi de Dieu sont en particulier les pé-

(1) *Sagesse*, 5, 3, 4.
(2) II *Cor.*, 7, 10.

(1) *Voy.* VICE.
(2) Hirscher, *Morale*, II, § 387.

1° Compter présomptueusement sur la miséricorde divine;

2° Désespérer de la grâce de Dieu;

3° S'opposer à la vérité chrétienne reconnue;

4° Envier à son frère la grâce divine;

5° Endurcir son cœur contre de salutaires avertissements;

6° Persévérer jusqu'à la fin dans l'impénitence.

Ces péchés consistent donc en général à mépriser, à rejeter, à nier, à anéantir en soi ce qui peut détourner du péché et amener à la pénitence : *Ille peccat in Spiritum Sanctum qui per contemptum abjicit et removet id quod electionem peccati impedire poterat, sicut spes per desperationem, timor per præsumptionem abjicitur* (1). En les comparant aux divers moyens et aux conditions de la pénitence, qu'ils annulent, ces péchés se distinguent les uns des autres de la manière suivante : comme ce sont en Dieu les attributs de miséricorde et de justice qui peuvent détourner le pécheur du mal et l'amener à la pénitence, l'un de ces attributs devant le remplir, quand il y pense, d'espérance, l'autre de crainte, si le pécheur nie la justice vengeresse de Dieu, s'il attend de Dieu ce qui est injuste et contradictoire, c'est-à-dire qu'il sera récompensé sans l'avoir mérité, pardonné sans avoir fait pénitence, il tombe dans la *présomption* (2).

Si le pécheur, dans son incrédulité, nie la miséricorde et la clémence divine, qui veut sauver tous les hommes; s'il croit que Dieu ne lui fera pas grâce parce qu'il pense qu'il ne pourra pas se corriger, parce qu'il ne veut pas se corriger, par paresse, par aversion de Dieu, par attachement à ses passions criminelles, il tombe dans le *désespoir* (1).

(1) Thom., I, II, quæst. 14, art. 1 et 2.

(2) *Rom.*, 2, 4 sq. Thom., II, II, quæst. 21, art. 2.

Comme les remèdes que le Saint-Esprit emploie pour guérir le pécheur et changer ses dispositions sont :

1° La vérité chrétienne, telle que l'Église, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, la proclame et la révèle à chacun;

2° Les fruits de grâce que la bonté divine produit dans les fidèles;

3° Les avertissements et les châtiments qui émanent tantôt de Dieu (2), tantôt de la conscience, tantôt de l'autorité pénale de l'Église; — il en résulte trois espèces de péchés que l'homme peut commettre contre le Saint-Esprit, soit qu'il contredise méchamment la vérité chrétienne qu'on lui propose et qu'il reconnaît (3); soit qu'il éprouve de l'irritation, de l'amertume et de l'envie en voyant les effets du Saint-Esprit dans les autres, au lieu d'en ressentir une sainte joie (4); soit enfin qu'il endurcisse son cœur contre toutes les exhortations et tous les avertissements (5).

Enfin le dernier péché contre le Saint-Esprit doit être considéré, non pas simplement comme l'impénitence actuelle, mais comme la ferme résolution de ne jamais faire pénitence, *impœnitentia cum proposito non pœnitendi* (6).

La simple persévérance dans l'impénitence, quand le pécheur n'a pas en même temps la résolution d'y persévérer toujours, n'est pas encore le péché contre le Saint-Esprit, sans quoi tous les damnés auraient péché contre le Saint-Esprit. Si d'une part l'impénitence voulue peut être considérée comme un péché en elle-même, d'autre

(1) *Gen.*, 4, 13. Thom., II, II, quæst. 20.

(2) *Exode*, 7, 13.

(3) *Tite*, 3, 11. *Act.*, 13, 9-12; 7, 51. Thom., II, II, quæst. 10, art. 5.

(4) *Sagesse*, 2, 24. *Act.*, 13, 44 sq.

(5) *Act.*, 7, 51. *Jér.*, 5, 3. *Exode*, 7, 13.

(6) Thom., II, II, quæst. 14, art. 2.

part on peut la considérer comme la base de tous les péchés contre le Saint-Esprit, dont elle est le couronnement.

On a désigné ces six péchés comme des péchés contre le Saint-Esprit en s'appuyant sur le texte de S. Matthieu (1); le Sauveur appelle les dispositions d'impénitence et d'endurcissement qu'exhalent les discours des pharisiens un blasphème contre le Saint-Esprit (2), parce que les grâces surnaturelles et la vérité divine, que ces péchés rejettent, sont accordées à chacun d'une manière spéciale par l'intervention du Saint-Esprit (3).

Ceux-là seuls peuvent commettre des péchés contre le Saint-Esprit qui ont été mis à même de connaître la grâce et la vérité divine, et qui ont, d'une façon quelconque, fait en eux-mêmes l'expérience des effets du Saint-Esprit.

Quand le Sauveur déclare qu'il n'y a pas de pardon pour le blasphème contre le Saint-Esprit, et par conséquent pour celui qui est dans l'état d'endurcissement et d'impénitence, d'où naissent les péchés contre le Saint-Esprit, cette impossibilité du pardon ne dépend pas de ce que Dieu refuse sa grâce à celui qui chercherait encore dans un sincère repentir le pardon, mais de ce que le coupable ne peut remplir les conditions subjectives du pardon, qui sont le repentir de ses fautes et le désir de la grâce.

Si, à l'élément négatif de l'aversion réfléchie de Dieu, qui prédomine dans les péchés contre le Saint-Esprit, s'ajoute l'élément positif de la substitution des êtres créés aux lieu et place du Créateur, alors naît le *culte de la nature*, le *culte des idoles* et le *culte du diable*, suivant que c'est la nature qui est divinisée dans ses phénomènes isolés (polythéisme), dans l'être universel qui fait le fond de toute chose (panthéisme), ou que c'est l'empire de Satan lui-même auquel se livre l'homme, poussé par la haine de ce qui est divin, et ne trouvant plus de joie qu'à troubler le bien partout où il le rencontre (péché satanique, diabolique).

Si une alliance réelle vient à s'établir entre celui qui appartient moralement au royaume des ténèbres et les puissances infernales, alors se produisent les phénomènes de la mystique démoniaque, et ceux-ci peuvent être considérés comme une ère anticipée de la réprobation éternelle (1).

Suites du péché. On peut rechercher les suites du bien et du mal dans un double sens. Part-on de cette considération que le bien et le mal sont soumis à la loi universelle du développement, suivant laquelle toute créature manifeste sa nature intime en progressant constamment d'un degré à un autre, jusqu'à ce qu'elle parvienne à son terme : on peut se demander quelle suite le bien et le mal existant ont sur le développement ultérieur de l'un et de l'autre. Conçoit-on, au contraire, le bien et le mal comme un seul tout par lequel un but déterminé doit être atteint : on peut se demander si l'un et l'autre sont arrivés à leur terme. Si, dans le premier sens, l'acte mauvais a une influence sur le développement ultérieur comme l'acte bon, dans le second sens le bien et le mal se séparent, en ce que le bien atteint réellement son but, tandis que la fin que le mal s'efforce d'atteindre est annulée par la justice vengeresse de Dieu et convertie en son contraire. Ainsi :

I. En conséquence de l'ordre établi par Dieu, le mal, une fois qu'il s'est introduit et qu'on ne le contrarie pas, est obligé de faire des progrès en lui-même

(1) 12, 31.
(2) V. 24.
(3) *Rom.*, 5, 5. *Cor.*, 12, 11. Thom., II, II, quæst. 14, art. 1. Cf. Schaf, *Péchés contre le Saint-Esprit*, 1841.

(1) Probst, *Morale*, I, 376.

et d'enfanter tout ce qu'il porte dans sa nature. De là vient que le péché qui précède devient la cause de celui qui suit, et que la vie du pécheur représente une série d'actes qui, produits par des actes antérieurs, deviennent la cause des actes subséquents. Selon S. Thomas un péché peut devenir la cause d'un péché subséquent de trois manières : comme cause finale, *causa finalis*, par exemple quand par ambition l'homme se rend coupable de simonie; comme cause matérielle, *causa materialis*, en donnant les moyens de commettre le péché subséquent, par exemple l'avarice à la luxure ; ou enfin comme cause efficiente, *causa efficiens*. Il devient cause efficiente de deux manières :

1° Positivement, en laissant dans l'homme un penchant vers le péché. La liberté n'est pas une faculté contradictoire de la volonté, qui se charge d'un péché, et, ce péché commis, revient à l'état d'indifférence où elle était antérieurement à l'égard de ce péché; elle est la détermination prise par la volonté s'arrêtant à un parti qu'elle choisit ; la volonté se dirige naturellement elle-même vers le péché auquel elle s'est une fois donnée. L'élément concupiscible, que renferme tout péché, devient, comme motif de la volonté, un facteur permanent de la vie intérieure, de telle sorte que, les mêmes séductions se présentant avec les mêmes circonstances, la volonté s'abandonne d'elle-même au même péché. Outre ce penchant, qui subsiste dans la volonté après le péché commis, la concupiscence augmente par la satisfaction que lui a fournie le péché accompli.

2° Négativement, en causant l'affaiblissement ou la perte de ce que le péché a nécessairement éloigné, comme la grâce divine, comme les facultés morales naturelles, qui, sans se perdre jamais, sont, par le péché accompli, fatalement entravées dans la tendance innée qu'elles ont pour le bien (1). Mais, abstraction faite de ce que le péché accompli se continue réellement dans la tendance vers le mal qu'il occasionne et dans les actes qui en résultent, il a déjà des suites par cela seul que, l'acte mauvais passé, il laisse dans l'âme du pécheur une tache, *macula*, qui fait de lui, devant Dieu, d'un homme capable de pécher, *homo peccans*, un pécheur, *homo peccator*.

Comme un miroir poli se trouble par le contact d'un souffle étranger et perd son éclat, l'âme, en s'abandonnant d'une manière désordonnée aux créatures, perd la beauté dont l'enveloppent les rayons lumineux de la raison naturelle et de la grâce divine. De même que les taches du miroir subsistent tant qu'on ne les a pas soigneusement lavées, l'âme, après l'acte coupable, demeure souillée et privée de sa gloire tant qu'elle ne s'est pas purifiée dans les eaux de la pénitence et par son retour à la lumière de l'amour divin. *Macula importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis*, *et ideo, quamdiu homo manet extra hujus modi lumen, immanet in eo macula peccati ; sed, postquam redit ad lumen rationis et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc cessat macula. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim redit homo ad illud in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim, cessante motu, fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium* (2).

Les théologiens enseignent unanime-

(1) Thom., I, II, quæst. 85, art. 1-3.
(2) Id., *ibid.*, quæst. 86, art. 2 et 1.

ment, en s'appuyant sur la Bible (1), que le péché, après avoir été accompli, laisse une tache dans l'âme ; mais ils diffèrent entre eux quand il s'agit de déterminer la nature de cette tache. Les uns l'identifient avec le penchant au mal qu'occasionne l'acte coupable et en font, par conséquent, une qualité positive, inhérente à l'âme ; d'autres prétendent que le pécheur est souillé, non pas parce que le péché laisse quelque chose dans son âme, mais parce que, moralement, il n'y a pas renoncé, et qu'il mérite encore le châtiment de son péché.

Suivant S. Thomas le pécheur n'est pas souillé parce qu'il mérite le châtiment, le châtiment étant la suite du péché, la souillure entraînant la punition : *Macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus.* On ne doit pas non plus, dit-il, identifier la tache avec le penchant que le péché laisse dans l'âme, car la justification peut détruire la tache du péché sans que l'habitude produite par le péché tombe nécessairement avec lui ; d'ailleurs un seul péché laisse une tache, et l'habitude criminelle ne résulte que de la fréquente répétition du même acte. S. Thomas enseigne donc que la tache du péché résulte de ce que l'âme coupable est privée de la beauté que la lumière de la raison naturelle et de la grâce divine devrait répandre sur elle : *Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum ; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt, sicut et ex diversitate corporum objectorum diversificantur umbræ* (2). De même que le péché originel, en pervertissant positivement la nature, prive l'homme de la sainteté et de la justice dont il jouissait à son origine, de même le péché actuel, outre le penchant pervers qu'il détermine, est encore pour l'âme coupable la privation de la beauté qui lui appartenait.

II. Si la liberté que Dieu a donnée à l'homme en le créant ne doit pas être anéantie par Dieu même, Dieu ne peut pas empêcher que le mal, qui est possible dès que la liberté existe, ne se réalise et que le péché n'entre réellement dans le monde. Si Dieu ne veut pas rendre le mal impossible à l'homme, il faut qu'il lui donne le pouvoir de s'élever contre Dieu et contre l'ordre qu'il a institué. Mais si le mal, une fois introduit, pouvait réellement atteindre le but qu'il se propose ; si Dieu laissait impunément sa créature troubler l'ordre qu'il a établi, Dieu renoncerait à sa nature souveraine et absolue et deviendrait injuste, non-seulement à l'égard de lui-même, en renonçant à son honneur et à sa gloire, qu'il se doit à lui-même de conserver intacts, mais à l'égard de la créature, car il déclarerait par là qu'il lui est indifférent que celle-ci l'honore réellement ou non ; il mettrait l'obéissance et la désobéissance sur la même ligne ; il agirait comme si honorer le Créateur n'était pas la loi souveraine du monde et l'obligation suprême de la créature raisonnable ; il renierait sa loi et l'ordre qu'il a institué lui-même dans l'univers. Si Dieu ne peut empêcher le mal par égard pour la liberté de l'homme, il résulte aussi nécessairement de l'idée de Dieu, de sa nature, de sa sainteté absolue, qu'il doit réagir contre le mal et contre les atteintes portées par le mal à l'ordre du monde ; qu'il doit anéantir les efforts du pécheur et lui faire sentir que sa volonté divine est inviolable et toute-puissante.

De cette réaction nécessaire de Dieu contre le péché naît ce qu'on appelle

(1) *Is.*, 4, 4 ; 64, 6. *Ézéch.*, 36, 29.
(2) Thom., I, II, quæst. 86, art. 1.

la peine du péché. Cette peine consiste, en général, en ce qu'au mal moral que le pécheur éprouve, comme suite nécessaire de son péché, s'ajoute un mal physique qui entrave et trouble sa vie. Le pécheur, en se séparant à Dieu, espère surtout jouir d'une liberté absolue et veut trouver en elle la satisfaction de son âme; mais la justice de Dieu fait précisément de son penchant criminel le tourment de sa vie, en remplaçant la liberté à laquelle il aspire par l'esclavage, la satiété qu'il recherche par la privation, les souffrances et la misère. Le pécheur se voit par là non-seulement frustré du bonheur qu'il espérait du péché, mais il faut qu'il reconnaisse qu'il ne peut échapper à l'empire de Dieu, même lorsqu'il croit s'y soustraire momentanément, et que l'ordre établi de Dieu est la condition et la source unique de la béatitude.

L'homme, par le péché, devient le débiteur de Dieu, ὀφειλέτης (1), par cela que, dans le péché, il retient ce qu'il doit à Dieu. A cette première dette s'en ajoute une autre; il faut que l'homme expie par une peine l'atteinte portée à l'ordre divin, *obligatio ad pœnam luendam, sive condignitas peccati ad pœnam*. De ce que quelqu'un est passible d'une peine, *obligatio passiva*, on doit nécessairement conclure l'existence préalable du péché; toutefois le péché n'est qu'une occasion de l'application de la peine, *obligatio activa, sive ordinatio ad pœnam; pœna ipsa non est effectus peccati directe, sed solum* DISPOSITIVE (2). La cause efficiente d'où découle la peine, comme moyen destiné à annuler le mal et à maintenir l'ordre, est la justice divine. Ainsi ce n'est pas d'être puni, mais de se rendre digne de la peine, qui est le mal: *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum* (1).

Ce n'est pas une erreur de considérer comme but de la peine infligée par Dieu l'amendement de celui qui est puni. Le châtiment, donnant la conviction que le péché n'entraîne que misère, peut non-seulement préparer les voies à la grâce de la rédemption, mais, en vertu de la miséricorde de Dieu, qui veut la conversion du pécheur, et non sa mort, doit atteindre ce but pour chacun ici-bas. Malgré cela l'amendement de celui qui est puni n'est ni uniquement, ni principalement, ni toujours le but du châtiment.

Il faut distinguer du but subjectif de la peine, qui agit sur le pécheur pour le guérir et l'amender (*pœna medicinalis*), le but objectif et général de la peine, qui est de venger l'ordre violé (*pœna vindicativa*). Le premier but a pour condition la réaction volontaire de l'homme; le second est atteint et dans celui qui s'améliore, et dans celui chez qui cet amendement n'est plus possible, comme c'est le cas pour ceux qui sont déjà sortis de ce monde. De ce que le pécheur a renoncé au mal, les innombrables violations de l'ordre moral, résultats du péché, ne sont pas encore réparées, et c'est pourquoi celui qui s'amende reste passible de la peine tant qu'il n'a pas payé la dette de son péché par cette peine.

La différence entre celui qui s'amende et celui qui persévère dans l'impénitence ne consiste, par rapport à l'expiation du péché commis, qu'en ce que celui-ci est puni contre son gré, tandis que celui-là, s'étant converti à Dieu, accepte volontairement et avec joie le châtiment : la peine du premier est une expiation, *satispati*; celle du second une satisfaction, *satisfacere*, soit que celui-ci satisfasse par lui-même ou qu'il s'ap-

(1) *Luc*, 13, 4. *Matth.*, 6, 12.
(2) Thom., I, II, quæst. 87, art. 1, ad 2.

(1) L. c.

proprie la satisfaction offerte par Jésus-Christ (1). *Pœna ordinatur ut medicina ad culpam, sed non semper ut medicina illius qui peccavit; quod enim latro suspendatur, non est ad correctionem ejus; similiter, quod homo in inferno damnetur, sic quandoque ordinatur ad pœnam, ut medicina alterius, sicut fur suspenditur in bonum communitatis, ne passim furta committantur, et aliquis in inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per pœnam non ordinetur* (2).

Les peines devant détruire ce qui a été fait contre l'ordre et remettre dans l'ordre ce qui en a été détourné (3) se divisent en peines *surnaturelles* et en peines *naturelles*, suivant qu'elles se rapportent à l'ordre surnaturel ou au but surnaturel de l'homme, et sont immédiatement appliquées par Dieu même, ou qu'elles ont leur point de départ immédiat dans l'ordre naturel établi par Dieu.

a. Suites surnaturelles du péché.

Quand Dieu agit directement contre le pécheur, l'action en vertu de laquelle il sait se servir même du pécheur pour réaliser les fins de l'ordre universel est *pénale* ou *providentielle*.

Le premier effet de l'action pénale est la privation de la grâce. Dieu veut sans doute et avant tout que tous les hommes soient sauvés, et à cet effet il accorde sa grâce à tous; mais il la retire à ceux qui se détournent de lui, et c'est le plus juste des châtiments: il est donné à celui qui a déjà, afin qu'il ait en abondance; mais celui qui n'a pas, on lui ôte même ce qu'il n'a pas (4). La privation de la grâce, imposée comme châtiment, suppose nécessairement une culpabilité volontaire de l'homme, et elle se proportionne à cette culpabilité. Quoique le péché mortel ait pour conséquence non-seulement un affaiblissement, mais la perte de la grâce sanctifiante, l'homme ne cesse pas d'être placé sous l'influence de la grâce prévenante: tantôt c'est l'annonce de la parole divine, tantôt c'est l'exemple de ceux qui l'entourent, ou la voix de la conscience, ou les événements extérieurs qui sont les moyens par lesquels Dieu rappelle l'homme au repentir.

Plus l'homme résiste à cette grâce et plus l'action qu'elle exerce sur lui diminue, jusqu'à ce qu'enfin Dieu retire complétement le rayon de sa lumière et de sa chaleur et le punisse par ce que l'Écriture appelle l'*aveuglement du sens* et l'*endurcissement du cœur*.

A mesure que la grâce se retire le mal augmente dans l'homme, et celui-ci tombe dans de nouveaux et plus grossiers péchés. Ces péchés et l'augmentation du mal qu'ils renferment peuvent être considérés d'une part comme un châtiment de Dieu pour les péchés antérieurs, d'autre part comme des fautes volontaires de l'homme.

En lui-même, sans doute, dit S. Thomas (1), le péché ne peut être le châtiment du péché; car, vu en lui-même, en tant qu'acte coupable, le péché naît nécessairement de la volonté libre de l'homme, tandis que le châtiment est essentiellement quelque chose qui s'ajoute au péché et que la volonté souffre malgré elle; néanmoins, et accidentellement, *per accidens*, le péché peut, d'une triple manière, être la punition du péché:

1° En tant que l'acte du péché entraîne déjà un malaise avec lui; que le péché consiste en un acte interne, comme le péché d'envie ou la colère, ou

(1) Thom., I, II, quæst. 87, art. 6.
(2) Id., *in IV Lib. Sent.*, dist. 36, quæst. 1, art. 3 et 2.
(3) Id., I, II, quæst. 87, art. 1.
(4) *Matth.*, 13, 12.

(1) I, II, quæst. 87, art. 2.

dans un acte extérieur dont la réalisation s'associe à des fatigues et à des ennuis, comme dit la Sagesse (1) : « Nous nous sommes fatigués dans les voies de l'impiété ; »

2° En tant que le résultat du péché tourne au détriment même de son auteur, comme c'est le cas quand la maladie ou la pauvreté résultent du péché ;

3° En tant, et c'est le cas que nous envisageons spécialement ici, que le péché subséquent est la suite de la privation de la grâce infligée comme peine du péché antérieur.

De même que la privation de la grâce par laquelle la tentation du péché devait être surmontée est le châtiment du péché antérieur, ainsi les péchés qui naissent de cette privation de la grâce sont à leur tour un châtiment. *Cum ipsa substractio*, dit S. Thomas (2), *gratiæ sit quædam pœna, et a Deo sequitur quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc (scil. ex substractione gratiæ) sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus, ad Rom.*, 1, 24, *dicens : Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum... quia scil. deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ vincuntur a passionibus.*

Mais de ce que l'augmentation du mal est infligée par Dieu comme châtiment du péché antérieur, ce péché n'en reste pas moins une faute volontaire de l'homme ; car, dit S. Thomas au sujet du texte de S. Paul, Rom., 1, 28, Dieu n'inflige pas cette augmentation du péché à l'homme en produisant en lui le sens réprouvé auquel il le livre, puisque l'homme a déjà ce sens, mais en ne l'empêchant pas, et c'est le châtiment de ses premières fautes de suivre ce sens réprouvé : *Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo ; sicut si aliquis non daret manum cadenti diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo judicio facit, quod aliquibus auxilium non præstat ne cadant* (1).

Outre ce côté négatif, en vertu duquel Dieu n'empêche pas, par sa grâce, le mal de s'accroître, on envisage le côté positif qu'indique naturellement l'expression παραδιδόναι (2). Si on soutient avec raison que Dieu livre l'homme au péché par cela que c'est une loi de Dieu même que les instincts sensibles et criminels, une fois qu'ils sont déchaînés par le péché, ne s'arrêtent plus et vont toujours en croissant et en préparant à l'homme des tentations nouvelles, il n'en est pas moins vrai aussi que, pour les péchés subséquents, comme pour les premiers, c'est toujours de la libre volonté que part l'assentiment aux désirs de la sensualité exaltée, c'est elle qui rend l'homme responsable de ces péchés subséquents. Dieu est si peu la cause directe, excluant toute liberté, des péchés contre nature auxquels les païens furent livrés (3), que l'Apôtre (4) dit que les païens se sont *eux-mêmes abandonnés à la dissolution.*

Il en est de même de l'aveuglement et de l'endurcissement que Dieu opère, soit en retirant justement sa grâce (5), soit en déterminant extérieurement l'homme à s'endurcir dans son opposition, par les paroles mêmes de la Révélation qu'il lui fait entendre, par les exigences qu'elles renferment (6), par la longanimité avec laquelle il le sup-

(1) 5, 7.
(2) L. c.

(1) Thom., *de Malo*, quæst. 3, art. 1, ad 1.
(2) *Rom.*, 1, 28.
(3) *Ibid.*
(4) *Éph.*, 4, 18, 19.
(5) Thom., I, II, quæst. 79, art. 3.
(6) *Is.*, 6, 10.

porte et que le pécheur prend pour de la faiblesse (1). *Dicitur etiam Deus*, dit S. Thomas (2), *aliquos suscitare ad malum faciendum, secundum illud Is.*, 13 : *Suscitabo Medos qui sagittis parvulos interficient. Aliter tamen ad bona, aliter ad mala. Nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tanquam auctor bonorum ; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines* OCCASIONALITER, *in quantum scil. Deus homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum ; sed homo, propter* SUAM MALITIAM, *perverse utitur ad malum. Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit, secundum autem duritiam tuam et impœnitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ* (3)? *Et similiter Deus, quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad puniendum rebelles, sed hoc instinctu homo malus abutitur secundum malitiam cordis sui.*

Comme ce n'est pas la Révélation qui, en prévenant les hommes, les sépare en ceux qui croient et en ceux qui s'endurcissent, et qu'elle n'est que l'occasion de cette séparation ; comme le vrai motif pour lequel le Christ fait tomber le pécheur endurci est la perversion même de sa volonté que la grâce prévenante trouve dans le pécheur, celui-ci ne cesse pas d'être responsable de son endurcissement. Ce n'est pas Dieu qui directement opère l'endurcissement ; il ne l'opère qu'indirectement, en ce sens que, par la révélation de sa volonté et par les délais de sa miséricorde, il donne extérieurement aux pécheurs l'occasion de résister. C'est ce que prouve particulièrement l'exemple de Pharaon, dont l'Écriture attribue l'endurcissement autant à lui-même qu'à Dieu, et dont il est dit formellement qu'il s'endurcit parce qu'il vit que Dieu avait interrompu les plaies ou les châtiments infligés à l'Égypte (1).

A l'action pénale de Dieu se rattache celle de sa providence ; car Dieu tourne à bien ce que les méchants font dans de mauvaises intentions ; il emploie les méchants à l'accomplissement de ses desseins, contre leur gré, comme dit S. Augustin : *Deus non facit malas voluntates, sed iis utitur prout vult* ; ou, comme le remarque S. Thomas ; *Deus malitiam non causat, sed* ORDINAT *ad suam gloriam.* Tels furent l'endurcissement de Pharaon, la vente de Joseph par ses frères, le crucifiement du Seigneur par les Juifs, la persécution de l'Église pendant trois siècles par les empereurs romains. *Deus quasdam voluntates suas, utique bonas, implet per malorum hominum voluntates malas, sicut per Judæos malevolos, bona voluntate Patris, Christus occisus est ; quod tantum bonum factum est ut Petrus, quando id fieri nolebat, Satanas ab ipso qui occidi venerat diceretur* (2). C'est de cette providence qui fait sortir le bien du mal pour l'humanité qu'il faut entendre ces paroles que dit S. Pierre au sujet de la mort du Sauveur : « Vous l'avez crucifié et vous l'avez fait mourir par les mains des méchants, vous ayant été livré par un ordre exprès de la volonté de Dieu et par un décret de sa prescience (3). » L'appel que S. Pierre adresse au peuple de faire pénitence prouve évidemment que cette action providentielle de Dieu, qui emploie les méchants à ses desseins, n'infirme en rien la liberté du pécheur ; que le crucifiement du Seigneur, malgré les décrets de Dieu, était

(1) *Exode*, 8, 15 ; 9, 34.
(2) Thom., *in cap. 9 ad Rom.*
(3) *Ad Rom.*, 2, 4.

(1) *Exode*, 8, 15 ; 9, 34 ; 8, 32. Reithmayr, *Comm. sur l'Épître aux Romains*, p. 510 sq.
(2) Aug., *Ench.*, c. 101.
(3) *Act.*, 2, 23 ; 4, 28.

la faute des Juifs, et que la responsabilité en retombait tout entière sur eux.

b. Suites naturelles du péché.

Elles sont *intérieures* et nous sont infligées par le gardien et le juge de l'ordre que Dieu a mis en nous, c'est-à-dire par notre conscience ; tels sont les remords, le sentiment d'inquiétude, d'angoisse, de malaise, qui accompagnent le péché.

Elles sont *extérieures*, dépendantes de la nature ou de la société ; dans le premier cas ce sont des souffrances, des maladies, etc., etc. ; dans le second, ce sont des punitions ordonnées par l'Église ou par l'autorité civile ; c'est le mépris et la réprobation dont l'opinion publique frappe le pécheur.

Elles sont de ce monde ou de l'autre, et celles-ci sont temporaires, infligées dans un lieu de purification (1), ou éternelles, appliquées dans l'enfer.

La doctrine concernant les peines extérieures ou physiques, temporaires et éternelles, que l'homme pécheur subit dans un autre monde est exposée dans l'article Peines et Récompenses.

Cf. S. Augustin ; ses écrits contre les Manichéens et les Pélagiens ; — S. Anselme de Cantorbéry, *de Casu diaboli* (Hasse, *Anselme de Cantorbéry*, 2 vol.) ; S. Thomas, *Disputatio de Malo*, *summa I*, quæst. 48 et 49, I, II, quæst. 71-90 ; Bellarmin, *de Amissione Gratiæ lib.* 1-6 ; Estius, *Comment. in 4 Lib. Sent.*, lib. II, dist. 30-43 ; Tournély, *Curs. Theol.*, t. VI, *de Peccato* ; Liguori, *Theol. moral.*, lib. V, c. I ; Staudenmaier, *Dogm. chrét.*, 4 vol. ; Probst, *Morale*, 1-2. — Chez les protestants : Leibnitz, *Théodicée* ; Sigwart, *le Problème du mal* ou *la Théodicée*, 1840 ; Tholuk, *Doctrine du péché et de l'expiation* ; Rothe, *Éthique théologique* ; Müller, *Doctrine chrétienne du péché*, 1849 ; Otto Krabbe, *Doctrine du péché et de la mort dans leur rapport mutuel et dans leur rapport avec la résurrection de Jésus-Christ*, 1836 ; Blasche, *le Mal dans son rapport avec l'ordre du monde*, 1817 (dans le sens de Schelling) ; Vatke, *la Liberté humaine dans ses rapports avec le péché et la grâce* (dans le sens de Hégel) ; Ritter, *du Mal*.

Klotz.

(1) *Voy.* Purgatoire, Satisfaction.

PÉCHÉ ACTUEL. *Voyez* Péché.

PÉCHÉ ORIGINEL, *peccatum originale, peccatum naturæ*. C'est le péché d'Adam, en tant qu'il se retrouve, par la propagation sexuelle, dans chaque homme venant en ce monde, comme une faute véritable et inhérente à sa nature (1).

Le genre humain, dans tous ses membres, tels qu'ils apparaissent en ce monde par la génération, est, par sa vie physique, dans le rapport organique et générique le plus intime avec Adam, père de la race, souche du genre, point de départ vivant et réel de toute l'humanité. Ce rapport est clairement défini par les paroles de l'Apôtre, s'adressant aux Athéniens, quand il leur dit : « Il a fait naître d'*un seul* toute la race des hommes (*ex uno*, dit la Vulgate ; ἐξ ἑνὸς αἵματος, dit le grec) (2), et il leur a donné pour demeure toute l'étendue de la terre. »

De ce rapport de tous les hommes avec Adam il est résulté que l'épreuve à laquelle la liberté d'Adam fut soumise dans le Paradis devait être féconde en conséquences, qu'elle devait être la mesure de la destinée future de l'humanité, que la décision libre d'Adam résistant à Dieu devait être décisive pour tout le genre humain, éterniser le péché de toute la race qui allait sortir de lui et dont il était le représentant. Aussi l'Écriture sainte déclare, la

(1) Cf. *Conc. Trid.*, sess. V, *de Peccati orig.*, notamment c. 2, 3, 5.

(2) *Act.*, 17, 26.

tradition confirme et enseigne, l'Église professe solennellement, comme dogme fondamental, que tout homme né d'Adam par la génération naturelle, du moment où l'esprit s'unit au corps (c'est-à-dire du moment de la conception), est devant Dieu comme un pécheur, souillé par le péché et digne par là même de châtiment. D'après les témoignages de l'Ancien Testament David a été conçu dans le péché par sa mère, quoiqu'il fût issu non de païens, mais de parents qui appartenaient au peuple élu, non par une union adultère, mais par un mariage légitime (1).

L'apôtre S. Paul déclare que l'homme commence sa vie, en entrant dans ce monde, sous le poids de l'anathème; que, de par la nature, φύσει, il est enfant de la colère (2); que le péché est entré dans le monde par un seul homme, par Adam; que *tous* les hommes ont péché dans ce seul homme, que tous sont sujets à la mort, et que la mort n'est que la conséquence de leur péché; et l'Apôtre enseigne cette doctrine du péché originel comme un dogme capital du Christianisme, montrant dans Adam et dans Jésus-Christ les deux pivots autour desquels tournent la malédiction et la bénédiction, la perte et le salut de l'humanité (3), comme, plus tard, S. Augustin exprime l'importance de ce dogme en ces termes : « La foi chrétienne est tout entière dans le fait de deux hommes : par l'un nous avons été vendus au péché, par l'autre nous sommes rachetés du péché; par l'un nous avons été précipités dans la mort, par l'autre nous sommes affranchis et ressuscités; l'un nous a entraînés avec lui dans sa perte, en faisant sa volonté et non celle de son Créateur; l'autre nous a conquis le salut, en accomplissant non sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé (1). »

(1) *Ps.* 50, 7.
(2) *Éphés.*, 2, 3.
(3) *Rom.*, 5, 12 sq.

De même que S. Augustin, les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident enseignent tous, sans distinction, à travers tous les siècles, le dogme du péché originel comme un dogme immuable de la foi catholique.

Ce dogme explique l'antique pratique du baptême des enfants (2), qui, effaçant le péché dans un être sans parole et sans raison, suppose, par conséquent, que le péché existe en lui. Ce dogme explique les exorcismes (3) associés, dans l'Église d'Orient et d'Occident, au baptême des enfants, car ces exorcismes, d'après le sens et la lettre des formules, considèrent l'enfant mineur non comme possédé, mais comme réellement soumis à la puissance de Satan, et le délivrent non d'une influence de Satan possible dans l'avenir, mais de sa puissance actuelle.

Avant que Pélage, au commencement du cinquième siècle, eût nié le péché originel, l'Église avait paisiblement professé ce dogme et nul n'avait songé à l'attaquer. Lorsque Pélage commença à le nier il était un novateur, et les partisans de l'Église n'avaient autre chose à faire qu'à maintenir l'antique doctrine traditionnelle, comme le dit si bien S. Augustin : « Ce n'est pas moi qui ai inventé le péché originel; il a de tout temps été l'objet de la foi catholique; mais, toi qui le nies, tu es évidemment un novateur et un hérétique (4). » Cette négation provoqua en Orient et en Occident des synodes particuliers, qui définirent explicitement le dogme catholique en face de l'erreur. Parmi ces synodes, les plus importants furent évi-

(1) *De Pecc. orig.*, c. 24.
(2) *Voy.* BAPTÊME DES ENFANTS.
(3) *Voy.* EXORCISME.
(4) *De Nupt. et concupisc.*, II, 12.

demment celui de Milève, tenu en 416, en Afrique, directement contre Pélage et son complice Célestius, et confirmé par le Pape Innocent Ier; — et le second concile d'Orange, tenu dans les Gaules, en 529, contre le semi-pélagianisme, synodes dont les décrets ont été reçus dans toute l'Église. Le concile de Trente (1) ne fit, en général, que renouveler les décisions de ces conciles et souvent même leurs expressions.

Quant à la nature du péché originel l'Église se contente de dire : Le péché originel est le péché d'Adam, tel qu'il se trouve, non comme fait personnel, comme péché actuel, mais comme péché héréditaire, propagé par la génération dans tous les descendants d'Adam. Or le dogme de l'Église est que le péché originel est le péché d'Adam. C'est ce que les Pères enseignent très-positivement. Ainsi S. Irénée dit (2) : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam en n'observant pas son commandement... nous avons violé son commandement dès l'origine. » S. Athanase (3) : « Le péché d'Adam, lorsqu'il enfreignit le commandement de Dieu, se transmit à tous les hommes. » S. Basile (4) : « Adam, en mangeant, pécha, et transmit ce péché à toute sa postérité. » S. Augustin (5) : « Ce péché, qui déprava l'homme dans le paradis, tout homme l'apporte en ce monde. » Le même docteur, en envisageant l'humanité comme un arbre dont Adam est la racine, dit encore (6) : « La tache du péché, le mal de cette racine corrompue passe par la génération à travers toutes les branches du genre humain, et l'enfant d'un jour n'est pas exempt de la faute commise dès l'origine. » Dans ses Rétractations S. Augustin maintient que le péché originel, comme chaque péché, ne peut procéder que d'une volonté libre. « Seulement, dit-il, le péché originel a été librement commis par le père du genre humain lorsqu'il transgressa, dans le paradis, le commandement de Dieu (1). » Il suffit de citer, parmi les docteurs du moyen âge, S. Thomas d'Aquin, qui dit : « Conformément à la foi catholique, nous devons croire que le péché de notre premier père a passé héréditairement à tous ses descendants. »

L'Église ne dit rien de plus sur la nature du péché originel. Elle ne dit rien sur la manière dont le péché d'Adam est en nous, ses descendants. Ce qui est certain, c'est que le péché (le péché actuel), comme dit la théologie morale, par lequel l'esprit de l'homme se détourna de Dieu en transgressant son commandement dans le paradis, que la rupture de la communauté de vie avec Dieu n'est pas notre fait, n'est pas un péché qui nous est propre. Ce fait eut lieu et s'accomplit dans un temps où les âmes des descendants d'Adam n'avaient pas encore été appelées à l'existence, et où, par conséquent, elles ne pouvaient prendre part à l'acte accompli ; le fait du péché (le péché actuel) n'appartient qu'à nos premiers parents. Admettre que toutes les âmes des hommes accomplirent pour elles-mêmes et par elles-mêmes le péché d'Adam avec Adam, ce serait méconnaître le caractère du péché originel, qui, comme tel, est le contraire du péché actuel ou du péché personnellement commis par l'homme. Mais du fait rapidement accompli par lequel Adam se détourna de Dieu et brisa la communauté de vie qui le liait à Dieu, résulta en Adam un état nou-

(1) Sess. V, *de Pecc. orig.*
(2) *Adv. Hæres.*, V, 16.
(3) *C. Arian.*, or. I, n. 51.
(4) Hom. *de Fam. et sicc.*, n. 7.
(5) *De Nupt. et concup.*, II, 34.
(6) *De Prædest. et grat.*, c. 3.

(1) *Retract.*, I, 15.

veau, celui de l'âme détournée de Dieu; l'âme, par sa faute, se priva de la communauté de vie avec Dieu dans l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, et cet état persévéra jusqu'au moment où un nouvel acte de la grâce divine et de la liberté humaine amena un état meilleur. Le rapport de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, la grâce sanctifiante, avait été établi en Adam, père et représentant de la race humaine, et par lui dans toute l'humanité.

L'état de l'âme détournée de Dieu, ou, ce qui est la même chose, la privation de la sainteté et de la justice primitive dont l'homme fut la cause responsable, est l'état dans lequel nous naissons tous, et c'est cet état qui constitue le péché originel.

Nous disons : le péché originel consiste dans l'état de l'âme séparée de Dieu; nous ne disons pas : dans l'état de l'âme non revenue à Dieu, parce que nous voulons exprimer par ces mots que l'homme, dans son état primitif, était uni à Dieu par la grâce de la sainteté et de la justice, et que c'est librement qu'il est sorti de cet état, au lieu de le confirmer par sa liberté. Dieu aurait pu dès l'origine laisser l'homme sans le don de la sainteté et de la justice (comme l'a décidé le Saint-Siége par la condamnation de la vingt et unième proposition de Baïus) (1). Dans ce cas nous serions nés sans être convertis à Dieu, mais exempts du péché, parce que nous ne nous serions pas trouvés dans un état pire que celui que les décrets de Dieu nous auraient assigné d'avance. Voilà pourquoi aussi nous disons que l'homme est coupable, que l'homme est responsable de la privation de la sainteté primitive, privation qui constitue le péché originel. Mais dans tous les cas cet état de l'âme détournée de Dieu, dans lequel nous sommes enfantés, ne doit pas être compris comme un état de haine que l'âme, en acquérant conscience d'elle-même, concevrait positivement contre Dieu. Loin de là, cet état se concilie avec les commencements de la connaissance et de l'amour naturel de Dieu. Le Saint-Siége a condamné la quarante-neuvième proposition de Baïus, qui soutient qu'un enfant sans baptême qui arrive à l'âge de raison hait Dieu et lui résiste.

Comme, tout en étant les descendants d'Adam, nous n'avons pas commis le péché originel par un acte de notre propre liberté et que nous l'apportons en nous comme un péché héréditaire, par le fait de notre existence au sein du genre humain, nous pouvons bien concevoir de la tristesse de ce péché et de ses conséquences, mais nous ne pouvons en avoir de repentir, à proprement parler, et l'Église ne l'a jamais exigé.

Mais comment le péché d'Adam peut-il devenir le péché de tous les autres hommes? La réponse est abandonnée aux investigations de la science. Les uns, admettant le traducianisme ou le génératianisme, enseignent que nos âmes étaient toutes en germe en Adam lorsqu'il pécha, et furent ainsi souillées et devinrent coupables parce que, dans la génération, elles émanent d'une âme souillée. Sans entrer dans diverses considérations qui sont très-fortes contre cette opinion, nous tenons en général le traducianisme et le génératianisme pour des théories qui ne se concilient point avec une connaissance exacte et profonde de la nature de l'âme. D'autres, pour expliquer le fait du péché originel, en ont appelé à la science qu'a Dieu de l'avenir contingent, et pensent que Dieu impute le péché d'Adam à tous les hommes parce qu'il sait que, dans des circonstances semblables à celles où s'est trouvé Adam, ils

(1) *Voy.* Baïus.

auraient agi comme lui. Mais dans cette théorie le péché est relégué dans le domaine de l'idéalité; il n'y a plus de péché réel, unique péché que Dieu puisse punir. D'autres encore en réfèrent aux décrets de Dieu, *decretum alligativum*, en vertu desquels tous les hommes sont liés par la décision d'Adam, ou allèguent un contrat positif entre Dieu et Adam (c'est l'hypothèse du fédéralisme). Mais, abstraction faite de ce que la Révélation n'offre pas le moindre point d'appui à ces hypothèses, elles ne peuvent pas se concilier avec la justice de Dieu et l'idée de l'humanité. Cependant toutes ont une lueur de vrai. Ce n'est pas un décret extérieur ou un contrat formel qui planerait par hasard sur l'humanité et déterminerait sa destinée, mais c'est la profondeur de la nature humaine, en tant qu'organisme générique, qui explique l'hérédité du péché commis par le père de la race.

Les conséquences du péché originel sont la perte des dons que Dieu, dans son amour, avait attachés à l'état de sainteté et de justice primitives : le retrait de son Esprit-Saint, l'obscurcissement de l'intelligence, la révolte du corps contre l'esprit par la concupiscence (1); l'opposition active et passive que la nature, dominée dans l'état primitif par l'homme comme par son roi, fait aujourd'hui à sa volonté; les douleurs et la mort du corps; la perte, au delà de cette vie, de la béatitude éternelle, *pœna damni*, toutefois sans châtiment positif (*pœna sensus*), de sorte que l'homme peut même conquérir une béatitude naturelle, correspondant à la nature du péché originel, qui n'a pas été contracté librement par les descendants d'Adam, et qui se concilie avec une connaissance et un amour naturels de Dieu. On peut consulter le

(1) *Voy.* CONCUPISCENCE.

concile de Florence (1), dans le passage relatif à la différence des peines, atteignant d'une part ceux qui meurent dans le péché originel, et, d'autre part, ceux qui ont personnellement commis des péchés mortels. On peut consulter aussi la constitution de Pie VI, *Auctorem fidei*, où il condamne le synode janséniste de Pistoie pour avoir blâmé l'opinion suivant laquelle un sort plus doux est réservé dans l'autre monde à ceux qui meurent uniquement coupables du péché originel.

Plusieurs théologiens ont considéré comme l'essence du péché originel la sensualité désordonnée, et particulièrement Luther (2).

Mais cette opinion est erronée par cela seul que la sensualité ou la concupiscence appartient à la nature corporelle, et que le péché originel, comme tout péché réel, découle nécessairement de l'âme ou de la volonté. Elle est contraire aussi au concile de Trente (3), qui dit, d'une part, que le Baptême enlève tout ce qui porte véritablement et spécialement le caractère du péché, et, d'autre part, que la concupiscence subsiste après le Baptême.

Le péché originel n'est régulièrement et en général effacé par la grâce divine qu'*après la naissance* de l'homme. Cependant Dieu, tout en imposant à ses créatures des conditions déterminées pour leur communiquer sa grâce, peut la transmettre directement, par des voies extraordinaires et selon son bon plaisir; c'est ainsi qu'il a sanctifié le prophète Jérémie et S. Jean-Baptiste dès le sein de leur mère (4), et l'Église professe la même croyance à l'égard de la très-sainte Vierge, en célébrant sa nativité comme une nais-

(1) *Decr. union.*
(2) Cf. Mœhler, *Symb.*, 5e éd., p. 78.
(3) Sess. V, c. 5.
(4) Cf. *Jér.*, 1, 5. *Luc*, 1, 15.

sance sainte et sans péché (ce qui est saint pouvant seul être l'objet d'une fête), et, bien plus, en proclamant solennellement le dogme de l'Immaculée Conception, suivant lequel Dieu, au moment même de l'union de l'âme et du corps de Marie, lui donna la grâce sanctifiante et la fit naître immaculée. Mais c'est là une grâce absolument extraordinaire. Marie, quoique de fait exempte de la souillure du péché originel, est idéalement soumise à la loi de l'hérédité du péché d'Adam, comme tous ceux qui naissent de lui par la voie ordinaire de la génération. Le Christ seul ne fut pas soumis à cette loi, parce que son corps naquit, non par la génération, mais par une nouvelle création de Dieu entée sur l'ancienne création de l'humanité, parce que le Christ devint ainsi membre du genre humain, fils de l'homme, sans participer au péché de la race. C'est de cette façon que la rédemption de la race fut possible. En vertu du caractère générique de l'humanité, qui entraîne l'hérédité du péché, le Christ, exempt du péché, put, comme père nouveau du genre humain, léguer à toute sa race un mérite qui compensa et dépassa de beaucoup l'anathème originaire.

Cf. Bellarmin, *Controverse;* Möhler, *Symbolique et nouvelles recherches;* Mayer, *Nature et propagation du péché originel;* Schumacher, *Péché originel;* Berlage, *Explications spéculatives sur la nature du péché originel*, dans le *Magasin cathol. de Münster*, t. II, cah. 5, et t. III, cah. 1; et l'article ADAM.

EBERHARD.

PÉCULE ECCLÉSIASTIQUE, *peculium clerici*. Le mot *peculium*, diminutif de *pecus* et de *pecunia*, signifie, en général, un petit avoir; mais, dans son rapport avec la profession cléricale, il prend une signification juridique tirée du droit romain, d'où il a passé dans le 25e titre du Livre III de la collection des décrets de Grégoire, *de Peculio clericorum*. Suivant l'ancien droit romain un fils de famille, *filius familias*, ne pouvait pas avoir de fortune particulière; tout ce qu'il acquérait était acquis au père; mais ordinairement celui-ci donnait à son fils l'usufruit d'une part de son bien, toutefois sans droit de propriété, et ce bien particulier se nommait *peculium* (1), plus exactement *peculium profectitium*, c'est-à-dire provenant du père et lui appartenant. Mais à côté de cela le fils de famille était apte, d'après un droit plus nouveau, à acquérir et à posséder un avoir personnel, qui, au fond (et sans que nous entrions ici inutilement dans la distinction du *peculium castrense*, *quasicastrense et adventitium*), se distinguait du *peculium* originaire en ce que le fils pouvait, durant sa vie et par son testament, en disposer librement.

Or, d'une façon analogue, le droit canon nomma *peculium clerici* l'avoir d'un ecclésiastique en général, toutefois en distinguant plus tard entre le *peculium beneficiale s. ecclesiasticum*, le *peculium patrimoniale* et le *quasi-patrimoniale*. Il entendait par le pécule ecclésiastique, ou le bénéfice, la part qui, sur les biens appartenant proprement à l'Église, est laissée en jouissance au bénéficier, comme revenu de sa charge (*titulo beneficii*), tout comme ce qu'il acquiert au moyen de l'exercice de ses fonctions ecclésiastiques (*titulo clericali*), tandis qu'on entend par bien patrimonial, bien personnel, tout ce que l'ecclésiastique a acquis, comme tout autre citoyen, soit de l'héritage paternel, *titulo patrimonii*, soit par succession, par son travail littéraire, ou par tout autre titre civil, *titulo civili*. Aucun bénéficier ne pouvait dis-

(1) *Inst.*, § 1. *Per quas person.*, II, 9.

poser arbitrairement de ce qu'il avait réservé sur le revenu de son bénéfice ou de ses fonctions ecclésiastiques (1). Il ne pouvait disposer, durant sa vie, en forme d'aumônes, *in modum eleemosynæ* (2), que de sommes modérées, en faveur de parents vraiment dans le besoin et de ses domestiques (3).

Il ne pouvait pas non plus disposer par testament des épargnes qu'il avait faites sur les revenus de son bénéfice. Ce dont il n'avait pas besoin pour son entretien personnel était destiné à l'église dont dépendait le bénéfice et aux pauvres. En revanche il pouvait disposer sans réserve, *inter vivos* et *mortis causa*, de tout ce qu'il avait acquis par donation ou succession (4), et ce n'était que lorsqu'il n'avait pas de parents capables d'en hériter que sa succession *ab intestat* revenait à l'Église (5). A dater du quatorzième siècle les droits des ecclésiastiques sur la jouissance de leur bénéfice, pendant leur vie et par rapport à leur droit de tester, furent plus exactement déterminés.

Cf. Bénéfice, Succession des ecclésiastiques, Succession ab intestat de l'Église.

Permanéder.

PÉDAGOGIE (définition, sommaire et histoire de la). — A. *Définition de la pédagogie.* On est d'accord pour reconnaître que l'éducation s'adresse à la fois aux facultés physiques et aux facultés spirituelles de l'enfant. Elle a pour but de les développer, afin qu'elles puissent servir plus tard à l'homme, comme citoyen, pour remplir sa destinée dans le monde; comme chrétien, pour atteindre sa fin dernière et véritable. Il faut pour cela qu'elle surveille les facultés naturellement inclinées vers le mal, qu'elle les redresse, les fortifie dans leur direction vers le bien, qu'elle suscite, anime et entretienne dans leur développement les facultés qui dorment, que le péché a troublées et affaiblies. Les éducateurs naturels sont les parents, les maîtres, l'Église, l'État.

En comprenant dans l'idée de l'éducation les trois principaux moments qui la constituent, nous pouvons la définir : l'action régulière des adultes sur les facultés physiques et intellectuelles des mineurs, afin de les mettre en état, dans toutes les situations où ils se trouveront plus tard, d'accomplir leur destinée dans ce monde et dans l'autre.

La *science* pédagogique serait l'ensemble systématique de toutes les règles par lesquelles les enfants sont conduits au but de leur vie actuelle, tandis que l'*art* pédagogique serait l'application des principes et des moyens donnés au pédagogue par la théorie.

Envisagée dans un sens plus strict, surtout au point de vue de l'éducation, la pédagogie pratique, outre le développement et le soin du corps, s'occupe de deux facultés capitales; elle a pour but d'ennoblir le cœur, de fortifier la volonté; elle embrasse, par conséquent, surtout le côté moral de l'homme. La pédagogie théorique, au contraire, s'occupe principalement du côté intellectuel. Elle a pour tâche de former et de fortifier les facultés de l'esprit, les moyens de connaître, de donner à l'enfant des connaissances positives, de développer en lui toute espèce d'aptitudes mentales. Toutefois cette distinction est purement spéculative; elle n'est pas réalisable en pratique; car l'éducateur est souvent dans le cas d'instruire son élève, et l'instituteur a besoin de toute l'attention et de l'obéissance morale de son disciple.

(1) C. 7, 9, 12, X, *de Testam.*, III, 26.
(2) C. 8, X, *eod.*
(3) C. 12, X, *eod.*
(4) *Conc. Carth.* III, a. 397, c. 49, in c. 1, c. XII, quæst. 3.
(5) L. 32, § 2, *Cod. de episc. et cler.*, I, 3, Nov. CXXXI, c. 13.

B. *Sommaire de la pédagogie.* L'introduction s'occupe d'idées préparatoires, c'est-à-dire qu'elle définit l'éducation; elle montre son but, sa possibilité, sa nécessité ; elle parle des éducateurs, des rapports de l'éducation domestique et de l'éducation publique, des facultés physiques et spirituelles qu'on doit exiger de l'éducateur; elle fait l'histoire de la pédagogie et celle des théories erronées qui ont paru jusqu'à ce jour, et qui sont dues soit à une fausse idée de la nature et de la destinée de l'homme, soit à l'estime exagérée qu'on conçoit de certains moyens spéciaux d'éducation. Telles sont, d'une part, les théories piétistes, philanthropiques, humanitaires; d'autre part les systèmes égoïstiques et matérialistes, et enfin les théories techniques, violentes ou efféminées. Nous verrons plus loin l'histoire des plus influentes et des plus durables de ces théories. Après cet exposé la pédagogie explique la théorie chrétienne et catholique, laquelle embrasse toutes les vérités éparses dans les systèmes exclusifs, et, s'appuyant sur la solide base d'une religion positive, parvient seule, partout et toujours, à élever l'homme pour Dieu et le monde.

La *première partie* de la pédagogie forme une courte psychologie, qui fait connaître la nature des facultés humaines, montre leurs progrès, leur déchéance. A quoi bon cette psychologie? — Avant de dire comment il faut élever, il est naturel de connaître l'objet de l'éducation, celui qui est à élever; il faut savoir quelle créature nous avons à former, quelle est sa nature, si elle est bonne par elle-même, si elle est radicalement corrompue, ou si elle incline seulement vers le mal.

La *deuxième partie* de la pédagogie traite de l'éducation domestique, au point de vue physique et moral. Il s'agit surtout alors de former le système ganglionnaire, vertébral et cérébral, de l'enfant, et, sous ce rapport, elle s'occupe de l'air, de la nourriture, du vêtement, du coucher, de la propreté. L'enfant a des mains, des bras, des pieds pour se mouvoir; il doit apprendre à s'en servir, et il s'en sert successivement pour saisir, s'asseoir, ramper, se tenir debout, marcher. On a à se demander : Comment l'enfant apprend-il tout cela? comment le préserve-t-on de ce qui peut lui nuire? La pédagogie traite donc d'abord du développement des organes, de l'exercice des sens, de la formation du langage, des instruments de la parole, de la nécessité et de l'alternative du travail, du jeu et du repos. Le développement normal du corps est souvent entravé, perverti. Les défauts, les excès, les mauvaises habitudes que l'éducation doit, à leur origine, réprimer et guérir, sont la mollesse, la malpropreté, la paresse, l'indolence, l'enfantillage, la dépravation des penchants sexuels. Sans marquer de défiance l'éducateur doit surtout porter son attention sur ce dernier danger. Il faut qu'il connaisse les causes prochaines et éloignées du mal, les signes auxquels on le reconnaît, les moyens par lesquels on y remédie.

Quant aux soins intellectuels et moraux, il s'agit de savoir comment on habitue l'enfant à l'attention, comment on développe, exerce, fortifie son imagination, sa mémoire, sa raison, son intelligence. Quel usage faut-il faire des contes, des proverbes, des fables? Comment faut-il répondre à la curiosité native, aux questions incessantes des enfants? — C'est en partant de la foi, de l'espérance, de l'amour, de l'obéissance des enfants envers leurs parents, qu'on leur apprend à pratiquer ces mêmes vertus envers leur Père céleste et son Fils bien-aimé. L'obéissance constitue, pour ainsi dire, toute la moralité de l'enfant; aussi est-il de la plus haute impor-

tance de l'implanter de bonne heure dans son cœur. L'éducation domestique se termine par l'étude du caractère et des dispositions particulières des enfants, se manifestant dans leur tempérament, leurs penchants, leurs aptitudes naturelles, et exigeant que les principes généraux se modifient suivant l'individualité de chacun. Entre l'éducation domestique et l'éducation publique se placent les écoles enfantines, les asiles, les crèches, qui servent d'un côté à compléter ce qu'ont fait les parents, parfois à y suppléer, et qui, d'un autre côté, préparent déjà aux écoles publiques. L'enseignement de ces écoles forme la transition entre la vie de famille en petit et la vie de famille en grand.

La *troisième partie* de la pédagogie comprend l'histoire de toutes ces institutions préparatoires. Ces écoles ont pour but de surveiller des enfants de deux à six ans, et de les préparer, par des exercices mis à leur portée, à l'enseignement des écoles. Notre situation sociale et industrielle les rend nécessaires et en fait des asiles utiles et bienfaisants. On y fait alterner l'étude, le travail manuel, les jeux. On commence à former dans les enfants le sentiment religieux, on les fait chanter, on les soumet à des exercices qui développent le bon sens, le jugement, la parole, la mémoire, le discernement des couleurs, des poids et mesures, les habitudes de politesse. On les occupe à toutes sortes de petits travaux qui exercent leurs sens, leur tact; on les fait dévider, éplucher, étirer de la soie et du linge, tricoter, ranger de petits objets suivant leur forme, leur couleur, leur étoffe, couper des bandes et des feuilles de papier et de paille, etc.

L'éducation des écoles proprement dites constitue la *quatrième partie* de la pédagogie. Elle continue à développer les facultés, à ennoblir le cœur, à fortifier la volonté. Elle indique les moyens les plus faciles pour atteindre ce but. Pour stimuler les facultés intellectuelles le maître d'école tient à sa disposition l'enseignement, l'avertissement, la louange, le blâme, la menace; pour développer le cœur il peut tour à tour réveiller des sentiments désagréables par la discipline, la honte, le repentir; exciter des sentiments agréables par l'approbation et l'éloge; enfin fortifier la volonté par des habitudes d'ordre, d'obéissance et d'attention, en corrigeant l'enfant de ses mauvaises habitudes, en l'empêchant de contracter de fâcheuses liaisons, de se laisser aller à l'imitation, à la singerie, à la mutinerie, à l'indépendance.

Arrivée à ce point la pédagogie a pour tâche, d'une part, de montrer comment les facultés intellectuelles, l'imagination, la raison, la mémoire sont successivement développées; d'autre part, d'indiquer les matières de l'enseignement, les connaissances positives qu'il s'agit de transmettre. De là la nécessité d'indiquer au maître la méthode qu'il doit suivre pour diviser convenablement la matière de son enseignement, pour donner à ses leçons la forme la plus sûre, la plus solide et en même temps la plus agréable, pour classer plus ou moins naturellement ses élèves, pour se servir alternativement, et suivant l'occurrence, de la méthode simultanée et de la méthode mutuelle.

La pédagogie fait parcourir au maître les divers degrés de l'enseignement spécial, la lecture, l'écriture, l'orthographe, la grammaire, le calcul, le chant, le catéchisme, les connaissances utiles, la géographie, l'histoire, l'histoire naturelle, la cosmographie, le dessin, etc.; mais avant tout elle lui recommande d'enseigner le nécessaire; peu de ce qui n'est qu'utile, ce peu très-bien, en l'associant journellement aux exercices de lecture et d'écriture. Elle avertit le maître des défauts physiques, intellec-

tuels et moraux qu'il peut rencontrer dans ses élèves, et qu'il doit traiter diversement suivant que les pauvres êtres disgraciés de la nature qui sont sous sa main sont privés d'un sens, dénués d'intelligence, simples d'esprit ou crétins. Elle finit par faire connaître au maître la législation concernant l'enseignement primaire.

C. *Histoire de la pédagogie.* Cette histoire spéciale, remontant aux temps anciens, doit se rattacher à l'histoire générale, politique et religieuse du peuple dont elle s'occupe, parce que celle-ci a une immense influence sur l'éducation. Les sociétés politiques de l'antiquité se proposaient une fin toute différente suivant leur point de départ, suivant qu'elles honoraient Mars ou Minerve à leur origine. Les ministres de la religion étaient le plus souvent la classe la plus lettrée de la nation. La législation déterminait la vie de caste, la vie de famille ou la vie politique, et statuait si la nation laissait leurs droits naturels aux parents, ou si elle s'emparait complétement des enfants.

En remontant aux siècles antérieurs au Christianisme nous ne trouvons parmi les races qui n'ont pas encore de vie de famille, ou du moins de vie sociale, qu'une éducation purement physique. Celle-ci a pour but, dans ce cas, de conserver et de garantir la vie matérielle contre les dangers et les agressions du dehors; son idéal de beauté est souvent si singulier qu'elle déforme certaines parties du corps pour arriver à la perfection qu'elle imagine. Si le peuple est esclave ou divisé en castes l'éducation est d'ordinaire d'un caractère tout matériel et tout mécanique. Dans le premier cas, ce qui, d'après nos idées, constitue le peuple, est fatalement destiné au service des classes privilégiées. Dans le second cas la naissance décide si l'enfant recevra ou non de l'éducation. Enfin un peuple a-t-il passé de la vie nomade à la vie de famille, se forme-t-il dans son sein une vie politique : alors à côté de l'éducation physique nous trouvons les commencements de l'éducation intellectuelle. Celle-ci fait nécessairement des progrès, parce que l'individu, n'ayant plus sa position politique toute décidée par le seul fait de sa naissance, comprend qu'il faut qu'il la gagne ou la défende par lui-même, et que l'État a des exigences auxquelles il doit pouvoir répondre par une sérieuse préparation. Suivant que ce peuple dirige son activité plus au dedans ou plus au dehors, l'éducation est privée dans le premier cas, publique dans le second, et nous y rencontrons des écoles.

1. Nous trouvons toutes ces nuances d'éducation dans l'histoire des temps antérieurs au Christianisme.

Les exemples de l'éducation purement physique et toute grossière se trouvent chez les peuples sauvages de l'Amérique du Sud et de l'Afrique. Là les parents inspirent de la bravoure à leurs enfants en leur tailladant les membres, en leur attachant les bras, et les soumettant ensuite à l'action de charbons ardents, en les arrosant du sang paternel, en leur apprenant de très-bonne heure à tendre l'arc, en les endurcissant de toutes les façons, et en raffinant en eux d'une manière incroyable le sens de la vue et de l'ouïe.

L'éducation se trouve au plus bas degré chez les Africains, qui témoignent une grande indifférence à l'égard de leurs enfants. Ceux qui naissent à certains jours sont exposés; ceux dont la naissance coûte des douleurs à leur mère sont égorgés ou ensevelis avec la mère si elle meurt des suites de l'enfantement. Cependant on trouve chez les Africains quelques traces du respect dû aux parents et aux vieillards. Chez les Nègres *Foulahs* (Nigritie occidentale) règne l'adage : « Frappe-moi, mais n'outrage pas ma mère. » Les

Yamaos manifestent leur goût esthétique en pendant aux oreilles de leurs enfants des poids qui leur allongent les oreilles jusque sur les épaules. Les *Massekejores* rapetissent la tête de leurs enfants en les faisant entrer de force dans des bonnets de thon très-étroits, tandis que d'autres donnent à la face placée entre des planches serrées par des courroies l'apparence d'une prune aplatie ou d'une pleine lune. Les enfants des *Meccas* ou des *Dschiddas* tatoués, âgés de quarante jours, reçoivent, comme marque de distinction, trois grandes entailles sur les joues et deux sous les yeux.

Nous trouvons les castes chez les *Indiens*, qui font dépendre l'éducation de l'enfant de la classe légale à laquelle il appartient; les nobles seuls, à leur sens, peuvent enfanter des créatures nobles et dignes d'éducation. L'éducation supérieure est la tâche des brahmines; elle consiste dans la lecture des Védas, dans la connaissance de la loi, de l'astronomie, de l'astrologie et du sanscrit. Ils apprennent, comme les premières castes, la lecture, l'écriture, la grammaire, la prosodie et la musique. Les *soûdras* ne reçoivent pas d'instruction. L'éducation des femmes est considérée comme nuisible, parce que la femme lettrée n'obéit pas et ne travaille plus.

Il en était de même de l'éducation des *Égyptiens*. Les futurs guerriers s'exerçaient à leur art. Les prêtres expliquaient à leurs élèves les symboles religieux et leur apprenaient les mathématiques, l'astronomie et la géométrie. Les fils des prêtres entouraient les princes en qualité de pages; l'Égyptien vulgaire apprenait de son père ce qui lui était nécessaire pour gagner sa vie.

Le despotisme *chinois* nous offre les premiers éléments d'une éducation non-seulement physique, mais morale, qui a fini par se perdre dans une tendance toute matérielle. L'intelligence, après certain progrès, s'est arrêtée chez les Chinois. La famille y est plus respectée que chez les Indiens; elle forme un ensemble maintenu et dominé par le sentiment religieux; mais toute la vie du peuple se résume et s'épuise dans l'idée unique de la famille. Il ne connaît pas de vie supérieure à celle-là. La masse est mineure; elle est régie par un père despotique, dont les volontés ne rencontrent de limites que dans la caste des prêtres. Le respect des parents et des maîtres est grand; les règles de politesse imposées aux enfants sont niaises: elles consistent en formalités minutieuses et multiples. L'autorité du père est absolue; les expositions des enfants sont fréquentes; le mandarin est obligé de punir l'enfant à la réquisition du père, sans enquête ultérieure. Les gens des hautes classes peuvent déshériter leurs filles si la grandeur de leurs pieds n'est pas conforme à l'idéal de beauté qui leur sert de type. Le désir d'avoir des pieds d'une petitesse extrême porte les jeunes filles à s'estropier. On ne fait rien pour l'éducation de la femme; elle est une servante. L'instruction est une affaire des plus difficiles; elle consiste dans l'étude d'une langue composée d'innombrables signes. Les matières de l'enseignement sont : la lecture, l'écriture, une sèche et plate morale, l'histoire, l'astronomie et les mathématiques. Leur système d'écoles perfectionnées et leurs nombreux examens rappellent les examens et les nomenclatures de notre Europe savante.

Chez les *Perses* l'enfant appartenait à l'État, et non au père, quoique celui-ci eût sur sa vie un droit absolu. Les fils étaient de bonne heure habitués à l'art de la guerre, endurcis par des fatigues, exercés à monter à cheval, à tirer de l'arc. Mentir et faire des dettes étaient les vices les plus décriés; l'ἀλη-

θεύειν se rapportait à la sincérité dans les paroles et les actions. Les Perses avaient divers établissements d'éducation pour les divers âges et les différents états (les soldats, les prêtres, les fils du roi); on y enseignait la frugalité, le respect des coutumes, les exercices physiques, les vertus civiles. Les mages se chargeaient de la partie scientifique de l'éducation. Zoroastre était l'oracle de leur sagesse.

L'éducation des *Grecs*, peuple plus politique que les précédents, était bien supérieure à celle des Orientaux. Leur doctrine des dieux était plus pure, leur culte plus noble, leur constitution politique bien plus avancée. Sans doute ils admettaient aussi la distinction des hommes libres et des esclaves, des riches et des pauvres, des lettrés et des ouvriers, des Grecs et des barbares; mais toutes les classes avaient, jusqu'à un certain degré, le sceau de la civilisation. L'éducation était une chose générale et populaire; elle était gymnastique et musicale. Son but était subjectif d'abord, puis objectif. Le Grec commençait par devenir tout ce qu'il pouvait être; ensuite seulement il devait consacrer à l'État son intelligence et sa liberté. Il cherchait dans ce but à fortifier son corps par des exercices fréquents, par la course, le disque, la lutte, et à le rendre prompt, agile, gracieux dans ses mouvements. L'éducation musicale, c'est-à-dire l'éducation intellectuelle, comprenait la musique, la poésie (l'*Iliade*, l'*Odyssée*) et les mathématiques. Quand le jeune homme avait passé par ces degrés et était devenu adulte, il devait se conduire moralement, c'est-à-dire agir dans l'intérêt de l'État, vivre de la vie politique, ζῶον πολιτικόν. Solon punit de mort celui qui reste indifférent à cet égard.

Les divers États que comprenait l'hellénisme modifièrent naturellement les principes généraux de l'éducation suivant leur génie particulier (Sparte, Athènes, Thèbes). *Sparte*, étant fondée sur l'oppression des antiques habitants du pays, demanda surtout à sa jeunesse la valeur guerrière et lui interdit toute espèce de miséricorde envers les opprimés. L'éducation était, par conséquent, rude, belliqueuse et exclusivement gymnastique chez eux. Lycurgue, s'appuyant sur les coutumes anciennes, prescrit surtout la discipline, l'endurcissement physique et moral, et l'habitude des privations, dont il veut faire une seconde nature : le législateur des Doriens trouvait déraisonnable de consacrer moins de soin à élever des enfants qu'à ennoblir la race des chevaux et des chiens. Pour reconnaître la vigueur du nouveau-né on le baignait dans du vin; il était élevé par sa mère jusqu'à l'âge de sept ans. Alors commençait l'éducation publique des fils des citoyens libres. Les exercices corporels étaient la natation, la course, la chasse, l'équitation, la lutte. Les femmes étaient élevées pour la maison; les jeunes filles, cependant, assistaient aux exercices des jeunes gens et prenaient une part active à l'enseignement gymnastique et musical. La nourriture était frugale : un brouet noir, dont il ne fallait jamais manger jusqu'à satiété. L'ivresse était sévèrement prohibée. Les vieillards de soixante ans seuls étaient accompagnés avec des torches jusque chez eux. Pour empêcher l'embonpoint on battait de verges les garçons trop vigoureux. Outre la gymnastique on leur apprenait la musique et la danse. A table on leur posait des questions, pour développer leur jugement; on punissait ceux qui ne pouvaient pas répondre. Pour se rendre souples et adroits il fallait que de temps à autre ils se procurassent leur nourriture en la volant; celui qui se laissait surprendre recevait des coups en place d'aliments.

Dans les États d'Ionie l'éducation physique était moins prédominante. *Athènes* fut le foyer de la civilisation, de la science et de la religion de ces États. Solon formule ainsi le but de l'éducation : ὅπως οἱ πολῖται ἀγαθοὶ μὲν τὰς ψυχὰς, ἰσχυροὶ δὲ τὰ σώματα γίγνοιντο : « que tous les citoyens deviennent bons dans leur âme, vigoureux dans leur corps. » Il exige de la modération, de la politesse, la fuite de l'oisiveté, de la cruauté; mais il ne réclame pas une obéissance absolue, comme Lycurgue. Ce qui, dans la sévère Sparte, était le devoir de la mère, était, dans la délicate et philanthropique Athènes, la mission de la nourrice. Des mains de la nourrice l'élève passait entre celles d'un pédagogue, qui était souvent un esclave ignorant. Il conduisait l'enfant chez le grammairien, γραμματιστής, chez le cithariste, κιθαριστής, plus tard chez l'instituteur, παιδοτρίβης. De là le jeune homme passait au gymnase, dans les lycées, où il était formé par le gymnasiarque, le gymnaste et les philosophes. L'éducation cherchait d'abord à développer la force et le courage, puis le savoir et le goût. Toute l'instruction littéraire et philosophique se résumait alors en γραμματιστική, γυμναστική, γραφική et μουσική. Tandis que le fils du riche montait à cheval, chassait, faisait de la gymnastique, de la musique, de la poésie et de la philosophie, le pauvre s'en tenait à l'agriculture et au commerce. Outre l'instruction générale chacun devait se rendre capable d'une profession spéciale. Les femmes étaient vouées à la quenouille.

A Thèbes on cultivait la poésie lyrique, le chant, la guitare et la flûte; mais ces arts étaient spécialement dévolus aux femmes. La gymnastique des hommes y dégénérait souvent en luttes sauvages. Lorsque la jeunesse d'Athènes se mit à payer les sophistes et leur sagesse, c'en fut fait de la prospérité de la nation; la vigueur de l'action fit place aux disputes de mots, et la vieille éducation s'évanouit avec les dieux anciens. La vie commune des jeunes gens engendra des mœurs dépravées et l'habitude de la pédérastie; la gymnastique et la musique ne furent plus que des arts d'agrément et un vain amusement; les jeux du cirque, l'équitation, la chasse, de simples parties de plaisir. A la fièvre de galanterie, aux chevelures bouclées, aux ceintures serrées à la taille, s'associèrent l'intempérance, l'impudicité, le dédain de l'autorité, la désobéissance.

Le génie pratique des *Romains* exigeait des qualités solides pour la vie publique; il cherchait avant tout, non le beau, mais l'utile. Conquérir et posséder, tel était son but. La valeur et le patriotisme étaient les vertus par excellence. Malgré la tendance des Romains à la domination universelle, l'éducation demeura une affaire privée chez eux. Dans la première période de leur histoire chacun pouvait se préparer comme il l'entendait à prendre part aux affaires de l'État. Le père apprenait à ses enfants à lire, à écrire, à calculer, leur racontait l'histoire des ancêtres, expliquait les usages et les lois, exerçait ses fils à l'emploi des armes, leur apprenait à manier le javelot, à lutter, à monter à cheval, à nager, à mener la charrue. L'autorité absolue du père sur les enfants nouveau-nés fut plus tard restreinte, et il ne put plus exposer que les enfants contrefaits, après avoir consulté ses voisins; mais avec la décadence du peuple l'exposition des enfants, la mutilation et l'avortement devinrent fréquents. Lorsque les Romains furent entrés dans la seconde période de leur histoire, le jeune homme eut deux carrières ouvertes devant lui, la guerre et le forum. Quand il choisissait le bar-

reau, il était confié, à l'âge de dix-sept ans, à un célèbre jurisconsulte. Cependant, bien avant cette période, on avait vu des pédagogues introduits dans les familles les plus distinguées. Quintilien exprime le vœu de voir les maîtres devenir réellement savants, et surtout modestes; car, dit-il, rien de plus déplorable que les gens qui, une fois parvenus au delà des premiers éléments du savoir, conçoivent une fausse opinion de leur sagesse, et, dans le sentiment de leur importance personnelle, croient au-dessous de leur dignité de céder à ceux qui seraient mille fois capables de les instruire.

L'antique esprit républicain tenait avant tout à la vigueur du corps et à l'honneur; mais, lorsque les mœurs s'affinèrent et s'affaiblirent, les obligations de la mère se restreignirent au choix des auxiliaires qu'elle se donna, gardes, compagnes, nourrices, *custodes, comites* et *nutrices*. Les précepteurs étaient des esclaves qu'on achetait à cette fin, et les gouvernantes étaient des femmes grecques. L'éducation devint alors peu à peu publique. On érigea des écoles, des pédagogies, des gymnases, pour l'instruction supérieure; on paya largement les maîtres, on fonda des bibliothèques; en un mot le commerce habituel des Grecs, leur civilisation et leur science introduisirent, avec leurs avantages, leurs inconvénients à Rome. Les patriotes gémirent sur la décadence des mœurs, après la destruction de Carthage. Les jeunes Romains n'écoutaient plus les philosophes pour devenir sages, mais pour acquérir l'abondance des pensées, *copia sententiarum,* indispensable à l'éloquence. Ils fréquentèrent surtout les écoles des rhéteurs, où l'on enseignait l'art de parler, théoriquement et en pratique, par des discussions et des procès fictifs. La lecture de la poésie servit à raffiner la langue, à orner le discours. Peu à peu il se forma, au temps des empereurs, une classe d'oisifs lettrés qui se dispensèrent de toute espèce d'affaires; on vit s'élever des écoles spéculatives de stoïciens, d'épicuriens, de sceptiques.

Tandis que l'éducation grecque plaçait sa perfection dans la *càlocagathie,* c'est-à-dire dans la beauté morale, le Romain voulait une instruction plus réelle, la science des faits, l'art de mettre de l'ordre dans des matières données, d'exposer habilement une affaire, de soutenir un projet, et la connaissance approfondie de sa langue, afin d'en être maître et de pouvoir s'en servir victorieusement à l'occasion. Les femmes, durant le bon temps, veillaient au foyer; les jeunes filles apprenaient à tisser, à filer et à danser.

Chez les *Juifs* la religion était la base de la république. Leur éducation, comme leur politique, fut toute religieuse, et par là même intime et privée. L'enfant, huit jours après sa naissance, était circoncis, en signe d'alliance, et recevait alors son nom. Jusqu'à l'âge de trois ans la mère élevait exclusivement les enfants des deux sexes. A dater de ce moment elle ne s'occupait plus que des filles, auxquelles elle apprenait à chanter, à danser et à exécuter tous les travaux domestiques. Le père devenait l'éducateur de ses fils, dont, jusqu'à ce qu'ils eussent atteint treize ans et un jour, les péchés étaient les siens.

Le commencement de la sagesse reposait sur la crainte de Dieu; la loi punissait très-sévèrement les infractions au quatrième commandement; une discipline sérieuse, qui ne dédaignait pas la verge et le bâton, inspirait la crainte de l'autorité. La première instruction était celle de l'histoire de la religion, c'est-à-dire l'histoire de l'alliance contractée entre Jéhova et son peuple.

L'accomplissement des promesses di-

vines était subordonné à des conditions morales, à l'observation des commandements; l'histoire du peuple devenait ainsi l'histoire de Dieu même. Nous renvoyons à ce sujet aux textes de l'Écriture, surtout à Exode, 20, 12; Deutér., 6, 16; Ps. 127, 3-5; Prov., 13, 24; 22, 15; 29, 17, 19-21; Ecclés., 3, 9-18; 22, 3-15; 16, 10; 14, 42; 30, 1-13.

Après le père c'était aux prêtres qu'était dévolu le soin de continuer l'enseignement de la chronique sacrée; les lévites devaient connaître la loi et l'histoire de la nation. Les fils des rois eurent dès l'origine des précepteurs. Les plus anciens établissements d'instruction furent, selon toute apparence, les écoles des prophètes, que Samuël fonda, environ treize siècles avant Jésus-Christ, dans un but religieux et en vue des besoins du culte public. On y enseignait la poésie et la musique. David institua quatre mille chantres pris dans les rangs des lévites. Il ne faut pas confondre avec ces écoles de prophètes et ces classes de chantres les synagogues postérieures et les cours rabbiniques dans lesquels on formait la jeunesse à l'enseignement. Les matières de cet enseignement furent l'exégèse, la morale, le calcul du calendrier, l'interprétation de certaines questions de droit et la cabbale.

Après la captivité de Babylone naquirent, avec l'érudition rabbinique, trois écoles savantes : l'*école massorétique* (traditionnelle, à Jérusalem), l'*école philosophique* (à Alexandrie), et l'*école cabbalistique* (à Babylone). Cette dernière déduisit, par une subtile exégèse, une doctrine mystérieuse de la lettre de la Bible. Au temps des Machabées on distinguait, parmi les maîtres, les *scribes*, les *docteurs de la loi* et les *rabbins*, qui seuls tenaient les écoles. Peu avant la ruine de Jérusalem, Jésus, fils de Gamla, érigea, dit-on, une école d'enfants. Cependant ce ne fut guère qu'après la captivité de Babylone qu'on s'occupa sérieusement, à ce qu'il semble, de fonder des écoles populaires. On prescrivit à chaque bourgade de fonder une école et d'avoir un maître pour vingt-cinq élèves; car les rabbins disaient que le monde était sauvé par le souffle de la bouche des enfants. Le peuple hébreu n'attacha jamais un grand prix aux exercices du corps, à la gymnastique (1).

2. *Éducation et instruction des Chrétiens jusqu'au temps de la réforme.*

Il est incontestable que le paganisme grec et romain, au temps de sa prospérité, avait atteint un haut degré de culture intellectuelle et littéraire, mais cette culture n'était nullement morale. Pour les Grecs la beauté de la forme était au-dessus des exigences de la morale; pour les Romains la légalité était la vertu souveraine. Au moment où le Christianisme apparut, une mollesse énervante, une sensualité raffinée, une immoralité profonde avaient remplacé la vigueur et l'âpreté des mœurs anciennes. On sait, et nous ne rappelons que les faits qui se rapportent strictement à notre sujet, qu'au temps d'Auguste il y avait de véritables marchands d'enfants qui étaient destinés aux satisfactions d'une infâme luxure ou étaient engraissés pour devenir des gladiateurs et combattre les bêtes du cirque, ou bien encore estropiés, mutilés, aveuglés par les acheteurs, pour servir à mendier et à exciter la commisération publique. Les magiciens abrégeaient le triste sort des enfants qui leur tombaient entre les mains en leur arrachant le cœur et les entrailles, qu'ils consultaient avec une fanatique curiosité. Les femmes énervées, si elles n'étaient stériles, faisaient le plus souvent avorter le

(1) Cf. PARENTS, FEMMES, ENFANTS chez les anciens Hébreux.

fruit de leurs unions illicites. Les fils de famille étaient portés aux écoles dans des litières par des esclaves. Qu'on ajoute à ces faits la corruption à laquelle les fêtes voluptueuses, les jeux sanglants, les spectacles impudiques du cirque entraînaient la jeunesse. « Mon père, disait S. Augustin, désirait bien plus de me savoir éloquent que chaste, » et c'était la disposition universelle des parents. La vie religieuse des Juifs eux-mêmes s'était convertie en formalités extérieures et en observances légales.

Le Christianisme eut à fonder son système d'éducation religieuse et morale sur les ruines de l'ancien monde. Ce fut, avant tout, un système pratique et populaire, embrassant l'homme entier dans son esprit et son corps, afin d'en former un citoyen pour la terre et pour le ciel. Il résuma ce que les systèmes des divers peuples de l'antiquité avaient de sain et de normal et en forma une théorie d'éducation universelle. Nous trouvons dans les documents sacrés de l'Évangile les principes de la science qui devait développer les hautes facultés de l'homme ; nous y lisons des leçons sur la nature de l'enfant, sur la doctrine de la sagesse, sur l'autorité des maîtres, sur l'obéissance en général, sur le mariage, sur les devoirs des époux (1). L'Évangile enseigne que c'est Dieu qui a ordonné le mariage ; que le Sauveur en a fait un sacrement ; que l'union du Christ et de son Église est le modèle de l'union conjugale ; que la continence, la pudeur, l'amour et la fidélité sont les devoirs des deux époux ; que la femme est la compagne et l'égale du mari ; que l'enfant né de cette union sacramentelle est un don du Ciel, l'image de Dieu, le prix du sang de Jésus-Christ, le temple du Saint-Esprit ; que les parents rendront compte à Dieu du dépôt qui leur a été confié. Le Christ défend sous des peines sévères qu'on scandalise les petits. Partout où sa religion divine jette ses racines, non-seulement on voit les vices les plus grossiers des païens s'évanouir, mais se developper promptement les vertus les plus sublimes, et l'on rencontre dès l'origine de l'Église des mères chrétiennes qui remplissent leurs devoirs avec un admirable héroïsme. C'est Anthuse, la mère de S. Chrysostome; Nona, la mère de S. Grégoire de Naziance ; Monique, la mère de S. Augustin ; Ste Perpétue, qui allaite son nourrisson en prison. Les parents, dès que l'enfant peut les comprendre, lui racontent les traits les plus saillants de l'histoire sainte, confient à sa mémoire les plus beaux passages des Écritures, des Pères, des actes des martyrs ; ils vont avec leurs enfants visiter les tombeaux des confesseurs de la foi, les assemblées religieuses, les pauvres, les malades, les prisonniers ; ils les habituent à la prière, au chant des cantiques sacrés. Aussi les enfants des premiers chrétiens comptent parmi les confesseurs et les martyrs de ces âges héroïques. Jusqu'au troisième siècle l'éducation fut surtout privée. A cette époque s'élevèrent de côté et d'autre des écoles chrétiennes, où l'on apprenait aux enfants la lecture, l'écriture, les premiers éléments de la religion et de la morale. Toutefois c'étaient les évêques et leurs coopérateurs qui donnaient à vrai dire l'enseignement religieux aux catéchumènes (1). C'est ainsi que les parents et l'Église travaillaient en commun au salut des enfants et à leur bonheur temporel ; l'Église donnait en outre à l'enfant le nom d'un de ses saints, lui ad-

(1) Cf. *Matth.*, 18, 2-4 ; 10, 14 ; 7, 9. *Jean*, 16, 12. I *Pierre*, 5, 2 sq. ; 4, 11. *Jacq.*, 1, 19, 22 sq. ; 3, 1. II *Cor.*, 12, 14. *Éph.*, 6, 4. *Col.*, 3, 20. I *Tim.*, 5, 4. *Hébr.*, 13, 7.

(1) *Voy.* CATÉCHUMÈNES.

ministrait les sacrements et l'admettait à ses saintes cérémonies. Ce fut *Pantène*, vraisemblablement, qui le premier, en 180 après J.-C., fonda, pour les catéchètes, l'école d'Alexandrie (1), dont Clément et Origène furent plus tard les chefs. Plus tard encore les couvents donnèrent l'instruction catéchétique ; telle fut l'école de Tours, fondée par *S. Martin* († 400) ; telles furent les écoles créées à Athènes par *Aristide*, à Rome par *S. Justin*, martyr, à Antioche par *Tatien*, en Italie par *S. Benoît de Nursie*, en Allemagne par *S. Boniface*, archevêque de Mayence. A dater de 745 Fulde eut une école qui servit de pépinière au clergé, en même temps qu'elle exerça une heureuse influence sur l'instruction de la jeunesse laïque.

Une des principales sollicitudes de Charlemagne fut l'éducation et l'instruction de la jeunesse. Les moines dans leurs couvents, les curés dans leurs paroisses devaient fournir aux fidèles les moyens d'apprendre à lire, à chanter, à calculer, à écrire et à connaître même la grammaire. Charlemagne avait une école dans son propre palais (2). Ce fut à cette époque que naquit le nom d'écolâtre, de scolastique, *rector*, *magister puerorum*, *primicerius*, *cantor*. Les écoles les plus remarquables des couvents d'Allemagne et de Suisse furent entre autres celles de Fulde (3), de Hirschau (4), dans lesquelles enseignèrent *Rhaban Maur*, *Hildolf*, *Ruthardt*, *Notker*, *Hatton*, *Ortfried*, *Anschaire*, *Wittikind*. Louis le Débonnaire exigea que les fondateurs d'abbayes érigeassent en même temps, près des cathédrales et des monastères, des écoles où les chanoines eux-mêmes donneraient l'enseignement (1). Alors naquirent les écoles des cathédrales de *Paderborn*, d'*Utrecht*, de *Brême*, de *Hildesheim*, d'*Halberstadt*, de *Magdebourg*, les écoles des chapitres de *Paris*, de *Reims*, de *Metz*, et les écoles monastiques de *Reichenau*, *Saint-Gall*, *Trèves*, *Wissembourg* (2). Les sept arts libéraux formaient l'objet de l'enseignement : *Grammatica loquitur*, *dialectica vera docet*, *rhetorica verba tolerat*, *musica canit*, *arithmetica numerat*, *geometria ponderat*, *astronomia colit astra*. Les trois premières sciences formaient le *trivium*, qui donnait les éléments de la culture intellectuelle ; les quatre dernières formaient le *quadrivium*, qui initiait aux degrés les plus élevés de l'enseignement. En outre les théologiens s'adonnaient à la *sacra pagina*, à la lecture de l'Écriture sainte, au comput ecclésiastique, à l'exégèse des Pères, aux langues grecque et hébraïque. A côté de la science ecclésiastique se développa l'étude de certaines spécialités, surtout de la jurisprudence et de la médecine (Paris, Bologne, Salerne, — plus tard Prague et Heidelberg).

Un prince qui rendit à l'enseignement, en Allemagne, plus de services encore que Charlemagne, ce fut *Othon le Grand* (3), dont les relations avec l'Italie amenèrent, comme conséquence naturelle, une étude plus assidue des anciens. Malheureusement les écolâtres en prirent bientôt à leur aise ; ils mirent des vicaires à leur place. A mesure que les communes se constituèrent s'élevèrent des écoles municipales et paroissiales, dans lesquelles un maître ou un vicaire du curé donnait le plus souvent l'enseignement religieux. A

(1) *Voy.* Alexandrie (école d').
(2) *Voy.* Alcuin.
(3) *Voy.* Fulde.
(4) *Voy.* Hirschau.

(1) *Voy.* Écoles des cathédrales, des couvents.
(2) *Voy.* tous ces mots.
(3) *Voy.* Othon le Grand.

cette époque on vit aussi des maîtres d'école ambulants, qui s'appelaient, le premier *magister*, le second *hypodidascalus* (sous-maître ou *provisor*), et les autres *locati* ou *stampuales* (de *stampus*, id est *nota*, maître élémentaire).

Ces pérégrinations, ces changements d'instituteurs eurent de fâcheuses conséquences. Les villes contractaient avec eux des engagements annuels; les maîtres n'avaient pas d'appointements fixes; ils vivaient de la rétribution scolaire. Comme il y avait des écolâtres ambulants, il y eut, vers le quatorzième siècle, des écoliers ambulants (*scholares vagantes*, *goliardi*, *histriones*). De là les comédies scolaires, dont les sujets étaient la plupart religieux (1).

Outre les Dominicains, les Franciscains et les Bénédictins, dont les écoles se répandirent à travers la France, l'Angleterre, l'Irlande et l'Écosse, *Gérard Groot* (2) institua les Frères du Bon-Vouloir, *Fratres bonæ voluntatis*. On les appela aussi, du nom de leur patron, *Hiéronymites* et *Grégoriens*, ou *Frères des Écoles*, *Fratres scholares*, d'après leur destination spéciale. Le but principal de leur mission était l'éducation religieuse, ce qui ne les empêchait pas d'enseigner la lecture, l'écriture, le chant et le latin. Il sortit de leurs rangs une foule d'hommes savants. Tandis que l'un de ces ordres donnait surtout l'enseignement supérieur, les autres s'appliquèrent de préférence à l'instruction populaire.

Les écoles d'externes, *scholæ exteriores*, donnaient l'instruction aux princes et aux nobles. Les matières de l'enseignement étaient la religion, la lecture, l'écriture, le calcul, la grammaire et la musique.

(1) *Voy.* Grégoire (fête de S.).
(2) *Voy.* Gérard Groot.

L'éducation des femmes en Allemagne était principalement confiée aux religieuses fondées par Ste Élisabeth de Thuringe (1).

Quels reproches n'a-t-on pas faits au moyen âge? On a prétendu qu'il s'inquiétait peu de l'instruction du peuple, et que celle des classes supérieures était destituée de méthode. Ce sont là les propos de la méchanceté, et plus encore de l'ignorance. Autant il serait insensé de vouloir reproduire les créations de cette époque, autant il est injuste de ne pas les apprécier en elles-mêmes dans leur valeur relative. Quel protestant sensé et croyant nous contredira si nous soutenons que le but de la pédagogie est de former à chaque époque des membres utiles à l'État et à l'Église. Or le moyen âge a parfaitement cherché à atteindre ce but, non sans doute par des manuels et des préfaces, moins encore par des articles de journaux; le papier manquait, le parchemin était cher, et cependant les Papes dépensaient d'énormes sommes pour faire rechercher et copier les manuscrits. Ce que le moyen âge ne pouvait faire, c'était d'établir des écoles populaires comme les nôtres. Les enfants, en général, ne pouvaient apprendre à lire dans des manuscrits. Il fallut donc que le moyen âge employât les moyens qui étaient à sa disposition pour élever le peuple, et il ne serait responsable que de la négligence qu'il aurait mise à exploiter les ressources qu'il possédait; mais il en a fait un bon et constant usage, surtout par l'enseignement qui frappait les yeux. Il mit sous les regards du peuple les vérités religieuses, c'est-à-dire les faits de l'Écriture sainte; il représenta en tableaux, en images, sur ses vitraux, sur ses autels, dans ses chapelles, sur ses ban-

(1) *Voy.* Élisabeth de Thuringe.

nières, sur les murs de ses églises, les principaux faits de l'Ancien Testament, la création, le péché d'Adam, le déluge, etc., la vie de Jésus-Christ, les actes des Apôtres et des saints, et ces tableaux partout reproduits devinrent la *Bible des pauvres*(1). La parole du prédicateur aidait à comprendre ce grand livre d'images et de chronologie sacrées. A ce premier enseignement figuratif se joignaient de nombreuses et symboliques processions, dans lesquelles apparaissaient les principaux personnages de la Bible, depuis Adam jusqu'au Christ. Quoi qu'en disent les lettrés, quoi qu'en pense notre siècle dédaigneux, qui n'est guère plus inventif en fait de moyens pédagogiques populaires, c'était là un enseignement réel, un moyen d'éducation excellent. On faisait de même connaître aux peuples les principes du droit. En place de la lettre morte on employait le symbole vivant et visible; les tribunaux parlaient; l'exécution des sentences, l'immutabilité des juges imprimaient dans l'esprit du peuple la notion du droit, du juste et de l'injuste, d'une manière plus vive et plus ineffaçable que ne le font nos codes et nos recueils de jurisprudence, qui sont lettre close pour le vulgaire, c'est-à-dire pour presque tout le monde.

La poésie rimée venait en aide à la mémoire; on s'en servait non-seulement pour formuler les règles de la grammaire (*tolle me*, etc.), mais en général pour résumer les données des sciences positives, pour fixer les dispositions du droit canon et du droit civil. Ce qui paraît à bien des esprits superficiels le pur amusement d'un moine oisif était alors un moyen indispensable, dont la rédaction et l'application exigeaient une attention particulière et une patience rare. Le maître se trouvait par là soumis à une forme immuable. Dans les sciences spéculatives on se servait des lettres de l'alphabet pour représenter des notions générales. On les combinait dans certains mots suivant des règles fixes, et l'on facilitait ainsi une étude difficile et aujourd'hui beaucoup trop négligée (A. F. E. O. *Barbara*, *ferio*). Le maître observait strictement les formes et les lois de l'esprit, en résumait autant que possible les matières, et débarrassait l'enseignement de tout ce qui n'était pas absolument nécessaire à l'expression logique. La méthode scolastique qui naquit de là put sans doute paraître sèche, mécanique et fastidieuse, aux beaux-esprits du XVIe siècle, qui tenaient plus à la beauté des expressions et aux fleurs du langage qu'à la vérité de la pensée. Nous ne touchons pas à la gloire de Charlemagne; mais il est bien certain qu'il lui fallut des hommes pour exécuter ses desseins et qu'il les trouva. Il est également certain que la majeure partie des écoles fut fondée et dotée par des ordres religieux et avec les biens de l'Église; que les moines et les théologiens cultivaient assidûment les matières des sciences humaines et divines. On sait, pour ne citer que quelques exemples, qu'*Athélard*, Bénédictin anglais, traduisit avec *Campanus de Novare*, dès le XIIe siècle, Euclide de l'arabe; *Jordan Némoratus* rédigea une arithmétique; *Jean d'Holywood* dit *de Sacrobosco* écrivit un livre élémentaire d'astronomie, *de Sphera mundi*, dont on se servit dans l'enseignement jusqu'au XVIe siècle. A la fin du XIIIe siècle, *Roger Bacon*, d'Ilchester, moine franciscain, devança son temps par ses découvertes de physique et de mathématiques; il eut le clair pressentiment du télescope. La poésie nous offre à cette époque les *Nibelungen*; l'architecture, les cathédrales de Strasbourg et de Fribourg. On pourrait citer une

(1) *Voy.* BIBLE DES PAUVRES.

longue liste d'hommes célèbres de cette époque : *Jean de Ravenne*, *Laurent de Médicis*; *Alexandre Hégius*, de Deventer; *Agricola Vergérius*; *M. Végius*, auteur d'une méthode pédagogique; *Antoine Maucinellus*, *Bebel*, *Gallinarius*, *Vittorino*, *Guarino Filelfos*; *Érasme*, élève d'Hégius, et *Reuchlin*. Jean de Ravenne, homme de patience autant que de science, composa plusieurs écrits de pédagogie. Reuchlin fit faire surtout des progrès à l'étude des langues grecque et hébraïque. Ces hommes cultivaient toutes les parties du vaste champ de la science; mais, avant tout, ils professaient presque unanimement que toute étude est dangereuse quand elle s'acquiert aux dépens de la piété.

3. *Éducation et instruction depuis le temps de la réforme jusqu'à nos jours.*

L'imprimerie, dont l'invention date de la réforme, contribua à répandre rapidement le mal comme le bien. Les premiers protestants marchèrent naturellement à la suite et dans la voie de *Luther* et de *Mélanchthon*. C'était la lumière de ces deux nouveaux apôtres qui devait racheter l'humanité de l'imbécillité des siècles antérieurs. C'est ce que répétèrent ceux-là mêmes qui venaient tout d'une haleine de louer les grandes institutions et les hommes savants de la période précédente. Nous reconnaissons que Luther parla énergiquement en faveur de l'éducation des enfants et des devoirs des parents, et qu'il recommanda sérieusement aux princes et aux autorités, après avoir tout dévasté, de rétablir des écoles et de relever l'éducation du peuple; mais il faut reconnaître aussi qu'avant lui, et selon les moyens du temps, on s'en était très-réellement occupé. On trouve dans *Raumer* l'énergie et la séve des pensées de Luther sur l'éducation et de son instruction pour les visiteurs. Son fidèle associé Mélanchthon rédigea un nouveau plan pour les écoles, écrivit plusieurs dissertations sur des matières pédagogiques et didactiques, des grammaires pour les écoles supérieures, des livres élémentaires sur la dialectique, la rhétorique, l'esthétique et la physique. Après eux se distinguèrent dans cette matière *Valentin Friedland Trotzendorf*, *Michel Néander* et *J. Sturm*. Le premier, en sa qualité de recteur, valut une grande réputation à l'école de Goldberg, en Silésie. Il introduisit l'enseignement mutuel. En général son établissement constituait une sorte de petite république dont il était le directeur perpétuel.

Néander fut appelé en 1550 à diriger l'école monastique d'Ilfeld, dans le Harz, fondée par l'abbé Thomas Stange, qui avait embrassé le protestantisme. Il publia une foule d'écrits. Jean Sturm (né en 1507, † en 1589), un des pédagogues les plus célèbres de son temps, fut pendant quarante-cinq ans recteur du gymnase de Strasbourg. Le but de l'éducation scolaire, selon lui, est triple : c'est la piété, la science et l'art de la parole. Il fallait arriver à ce but en traversant les dix classes du gymnase; chacune de ces classes avait une tâche spéciale dans l'ensemble. Il fallait d'abord enseigner le latin, pour faire revivre les anciens. Dans l'académie qui se rattachait au gymnase, et dans laquelle les élèves sortis des hautes classes demeuraient cinq ans, outre les mathématiques, l'histoire, la dialectique, la rhétorique, la poésie, on enseignait la théologie, la jurisprudence et la médecine. Son école compta plusieurs milliers d'élèves accourus de tous les pays. Si nous n'approuvons pas pleinement le plan de Sturm, toujours est-il qu'il savait ce qu'il voulait et qu'il avait l'énergie nécessaire pour accomplir ce qu'il entreprenait.

L'organisation des écoles due à ces trois hommes servit de modèle aux écoles de Wurtemberg et de Saxe pendant la moitié du seizième siècle. Le duc Christophe décréta, dans son ordonnance ecclésiastique de 1559, « qu'il y aurait au moins une école allemande dans tous les villages et les bourgades où il n'y avait pas d'établissements d'instruction supérieure comme dans les villes, et que le maître d'école serait exempté du service militaire, afin de pouvoir vaquer à ses fonctions. » La matière de l'enseignement de ces écoles élémentaires était la lecture, l'écriture, la religion, le chant ecclésiastique. On doit citer encore, comme ayant rendu des services à l'instruction primaire, *Schenk*, *Crusius*, *Casélius* et *Helwig*, à Giessen.

Du côté des Catholiques on vit refleurir non-seulement l'ordre des Bénédictins, mais, outre les Piaristes (1648), la Société de Jésus fonda dans presque toutes les contrées de l'Europe des colléges excellents. Bacon dit au sujet du système pédagogique de S. Ignace : « Imitez les écoles des Jésuites ; il n'y en a pas de meilleures. » Leur plus ancien plan d'études, *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, fut rédigé, d'après les ordres du cinquième général, le P. Aquaviva (1), par une commission de sept Pères, en 1588. D'après ce plan les études se divisaient en deux parties, les études supérieures, *studia superiora*, et les études inférieures, *studia inferiora*. Celles-ci se terminaient par la rhétorique. Après six années d'études préparatoires l'élève passait dans les cours supérieurs, qui se composaient de deux ou trois années de philosophie, puis de quatre années de théologie. La religion formait la base de tout l'enseignement (2).

(1) *Voy.* AQUAVIVA.

(2) *Voy.* le reste à l'article JÉSUITES.

Les Ursulines (1537) et les Sœurs des Écoles (1681) créèrent des écoles pour les jeunes filles.

Il se forma contre les efforts de ces hommes et de ces ordres religieux, et contre l'usage exclusif qu'ils faisaient de la langue latine comme langue scolaire, une ligue dont l'opposition s'attacha à la préférence donnée à certaines matières spéciales, surtout au développement mécanique de la mémoire, et dépassa souvent dans ses attaques la juste mesure. Cette ligue commença avec *Bacon* et atteignit son apogée dans *Pestalozzi*. Ce fut entre ces deux extrêmes que s'agita la série des *méthodistes*. En face de ces défenseurs de l'éducation *philanthropique* s'éleva la méthode des *piétistes* et des *humanistes*. Chacune de ces trois tendances porte en elle un élément de vérité qui ne devient réprouvable que par son exagération. Toutes trois, abstraction faite de ce qui est partial et exclusif, doivent se confondre dans un système général ayant pour but de développer l'homme au point de vue religieux, classique et positif. Quoique ce soit le *philanthropisme* qui remonte le plus haut, nous devons partir d'abord du système d'éducation *piétiste* et *humaniste*, parce que le philantropisme se rattache davantage et fournit la transition la plus naturelle aux temps modernes.

On peut considérer comme le fondateur du système d'éducation piétiste Ph.-S. *Spéner* (né en 1635 à Ribeauvillé, en Alsace). Il enseigna à Francfort, Dresde et Berlin. Son disciple fidèle fut *Auguste-Hermann Franke* (1), professeur, à dater de 1692, des langues grecque et orientales, et prédicateur dans le faubourg de Glaucha, à Halle. Franke commença son œuvre, qui devint considérable par la suite, en re-

(1) *Voy.* FRANKE.

cueillant et catéchisant dans sa maison des enfants qui mendiaient dans les rues. L'abandon de ces enfants lui inspira la pensée de réunir des aumônes et de fonder une école de pauvres. En 1696 il avait déjà le moyen de soigner douze orphelins et de nourrir vingt-quatre étudiants. Il fonda en peu d'années un grand orphelinat, un établissement d'instruction supérieure; en 1713, un *pædagogium regium*, un asile pour les veuves, une école de filles, un hospice pour les voyageurs malades, une pharmacie, une imprimerie, un collége oriental et un séminaire pédagogique, qui devait servir à propager ses principes d'éducation. Il pouvait compter dans ces divers établissements environ deux cents orphelins, deux mille élèves et cent maîtres. Son orphelinat portait cette inscription : « Ceux qui espèrent en Dieu obtiennent des forces nouvelles pour s'élever sur des ailes comme les aigles, pour courir et ne jamais se lasser, pour marcher sans avoir besoin de repos. » La théologie, disait-il, doit être non pas seulement une affaire de tête, mais une affaire de cœur. Au sommet de son plan d'éducation était la connaissance vivante de Dieu et un honnête Christianisme, deux choses, disait-il, indispensables dans toutes les conditions, dans toutes les professions, un bon Chrétien pouvant seul être un bon citoyen. Sans piété, ajoutait-il, le savoir est plus nuisible qu'utile. Tous les hommes portent en eux le germe du mal; c'est donc le cœur qu'il faut guérir avant tout. C'est pourquoi il accumule exercices de dévotion sur exercices de dévotion; on doit prier, prêcher, avertir, chanter, dans toutes les occasions. Tout cela précède l'instruction, qui doit toujours être secondaire. Il faut avant tout tenir les enfants loin des plaisirs corrupteurs et contagieux du monde. Leurs plaisirs et leurs récréations consistent dans des exercices du corps et dans le spectacle des objets nouveaux et intéressants tirés de la nature et de l'art. Les instituteurs sont les inséparables guides de leurs élèves, durant les récréations comme durant le temps du travail. Après les matières ordinaires et nécessaires de l'instruction élémentaire on doit enseigner sommairement la géographie, l'histoire, la législation du pays. Il faut montrer aux enfants tous les objets qu'on peut mettre sous leurs yeux. Les langues anciennes sont une des principales matières de l'enseignement, mais ne doivent servir qu'à permettre la lecture de la Bible dans l'original. Les auteurs païens sont, sous beaucoup de rapports, nuisibles aux mœurs, et ne doivent être employés que par extraits. Dans les classes supérieures on étudie la géographie, l'histoire, les mathématiques, l'astronomie, l'histoire naturelle, la physique, la logique et la rhétorique.

Les hommes formés dans cette école se répandirent bientôt dans toute l'Allemagne; ils trouvèrent un protecteur puissant dans Frédéric-Guillaume Ier. Les principes du fondateur se propagèrent ainsi dans les universités et dans les écoles populaires. A l'exemple de Franke on fonda des orphelinats, des écoles de pauvres, des écoles élémentaires, des gymnases. Mais après sa mort (1727) la tendance piétiste dégénéra singulièrement, et elle fut bientôt en mauvais renom. Un homme qui contribua à la fausser fut le *comte de Zinzendorf*, chef des *Herrenhuter* (1), qui avait été élevé dans le *Pædagogium regium* de Franke. D'après Zinzendorf l'homme est foncièrement corrompu. L'éducation doit être exclusivement religieuse. La conséquence de cette erreur fut une préparation tout automatique de l'élève, être corrompu et

(1) *Voy.* HERRNHUTER.

esclave, qui doit rester comme un récipient absolument passif en face de l'éducateur; il faut que tout lui soit apporté du dehors, soit implanté en lui; il doit être la copie fidèle de son maître; une sévère discipline doit l'habituer à une obéissance absolue et à la foi en la parole de l'homme, d'abord, pour le préparer dans cette voie à recevoir la grâce divine. Cette foi aveugle est mise à l'épreuve. On ordonne à l'élève de fixer des plantes dans le sol, les racines en l'air, avec la conviction qu'elles reprendront et pousseront. Telles étaient les conséquences rigoureuses de la dogmatique fataliste de Luther. Les fruits de cette doctrine ne pouvaient manquer, et l'on vit, parmi les élèves de Zinzendorf, naître rapidement d'une part la haine, l'orgueil, l'incrédulité, d'autre part l'hypocrisie et le pharisaïsme.

Les ancêtres spirituels de la méthode d'éducation des *humanistes* remontent, nous l'avons dit, plus haut que les piétistes. Ce furent d'abord trois Italiens qui prirent la parole en faveur de l'étude des langues classiques, en opposition à la langue scolastique; ce furent *Dante* (1), né à Florence en 1265, mort à Ravenne en 1321; *Boccace*, né à Paris en 1313, † à Florence en 1375, et *Pétrarque* (2), né en 1304 à Arezzo, † en 1374 près de Padoue. Il ne serait pas possible de nommer ici tous les Italiens et les Grecs habiles du quatorzième et du quinzième siècle (3) qui relevèrent la philologie classique et exercèrent la plus grande influence sur la civilisation de l'Europe. Presque tous les savants allaient alors en Italie s'y perfectionner; tels furent, parmi les Allemands, *Rodolphe Agricola, Reuchlin, Régiomontan, Érasme*, etc. Leurs modèles étaient des Italiens; surpasser les Italiens formait leur ambition. Cependant les théories extrêmes du dix-septième et du dix-huitième siècle, provoquant la réaction des humanistes, les poussèrent à des opinions souvent exagérées. Nous avons vu que Franke n'admettait l'étude des langues que comme moyen d'étudier l'Écriture sainte. Un grand nombre de ses successeurs allèrent encore plus loin dans leur négligence et leur mépris de la littérature classique.

Les *philanthropes*, quoique partant d'une idée de l'homme toute différente, traitèrent les langues d'une manière tout aussi dédaigneuse. L'homme cosmopolite, le citoyen du monde qu'ils voulaient former, devaient être enfin délivrés de l'ennui des Grecs et des Latins. Piétistes et philanthropes irritèrent les humanistes et redoublèrent leurs exigences. Les hommes, dirent ceux-ci, ont été bons; ils le redeviendront en imitant les anciens. On arrive au cœur et à la tête de l'homme par les langues classiques, par l'étude des *humanités*. Le grec et le latin sont le fondement et la source de tout savoir, car leur étude développe toutes les facultés intellectuelles. Plus un peuple est resté fidèle au culte des anciens, plus son goût s'est développé, plus le sentiment du beau et du vrai est demeuré vif et profond en lui. Les principes élémentaires des langues classiques ne peuvent nuire même aux jeunes gens qui ne sont pas destinés à faire des études plus hautes. L'étude approfondie des langues empêche l'homme d'être fasciné trop tôt par la vue des réalités de ce monde. Cette théorie fut surtout appliquée dans les établissements de Saxe, et eut, entre autres, pour défenseurs, *Matthias*, *Gesner* (1), *Ernesti* (2),

(1) *Voy*. DANTE.
(2) *Voy*. PÉTRARQUE.
(3) *Voy*. la note, t. XIII, p. 241.

(1) Philologue, né en 1691, † 1761.
(2) Érudit, né en 1707, en Thuringe, † 1781.

Mosheim (1), et les autres rédacteurs de la Revue de Brême (2); plus tard, *Heyne* (3), *Schutz* (4), *Trapp* et *Wolff* (5).

On se plaint de l'esprit irréligieux du dix-neuvième siècle; on attribue généralement ce mal, qui remonte à un siècle, à Jean-Jacques Rousseau; mais, Rousseau, comme Luther, eut ses devanciers. L'éducation de la fin du seizième siècle et du commencement du dix-septième avait reçu une direction presque toute matérielle et fort peu intelligente. L'étude difficile et abstraite des langues, à travers laquelle on traînait longuement la jeunesse, inspira des projets d'amélioration; on vit une foule de braves gens prétendre avoir trouvé en ce genre la pierre philosophale. Au fond les découvertes des *méthodistes* se bornaient à peu près à déplorer l'absence de méthode des grammairiens, à blâmer l'abus des exercices de mémoire, purement mécaniques, auxquels on condamnait la jeunesse, à promettre le salut par une méthode naturelle, au moyen de laquelle, sans contrainte, sans punition, les élèves devaient apprendre non-seulement les langues, mais toutes choses, avec plaisir et très-rapidement. Avant tout il fallait, dirent-ils, apprendre sa langue maternelle et connaître les objets réels de ce monde. L'étude des choses devait se rattacher à celle des mots. On ne connaissait pas encore en Allemagne le nom d'écoles réelles, *Realschule ;* ce mot se trouva pour la première fois dans *Semler,* prédicateur à Halle en 1739, qui proposa de nouveaux plans scolaires au gouvernement de Magdebourg et se vantait de convertir le martyre des écoles en pures jouissances. Quoique l'on ne séparât que plus tard les étudiants proprement dits de ceux qui ne devaient pas achever leurs études, et qu'on ne réservât pas encore l'étude des langues aux hautes classes, en en affranchissant ceux qui se destinaient à l'industrie, au commerce, et en érigeant pour ces derniers des écoles spéciales (*industrielles, commerciales, écoles des arts et métiers*), les catalogues des leçons des méthodistes renferment déjà presque toutes les matières de ces dernières écoles. Ils réclament des connaissances utiles, applicables à la vie quotidienne, et y associent les exercices du corps ou la gymnastique.

Nous trouvons chez eux les principaux éléments de la tendance de notre siècle vers les intérêts purement matériels, qui exclut toute culture plus baute, plus délicate, plus noble et plus littéraire. Ce ne fut aussi que par son développement ultérieur que cette théorie d'éducation en arriva à nier le dogme fondamental du Christianisme, en proclamant que l'homme est bon par sa nature, que l'éducation n'a qu'à cultiver les facultés naturellement bonnes de l'enfant, comme le jardinier cultive ses plantes, pour que ces qualités révèlent en réalité ce qu'elles portent virtuellement en elles. Nous comptons parmi les devanciers de ce système philanthropique, que *Rousseau* formula, que *Basedow* et *Pestalozzi* répandirent en Allemagne, *Michel de Montaigne, Bacon de Vérulam*, *Wolfgang Ratich*, *Amos Coménius* et *Locke*. Nous allons voir rapidement comment ces hommes préparèrent le terrain à Rousseau.

Les *Essais* de Michel de Montaigne (1) renferment les principes de l'*É-*

(1) *Voy.* MOSHEIM.
(2) *Bremische Beiträge.*
(3) Érudit, né en 1729, en Saxe, † 1812.
(4) Philologue, né en 1747 à Dederstadt, † 1832.
(5) Philologue, né en 1757, en Saxe, † à Marseille en 1826.

(1) Né au château de Montaigne, en Périgord, en 1533, mort en 1592. — La 1re édition des *Essais* est de 1580, et se compose de deux livres; il en ajouta un troisième en 1588. Les

mile de Rousseau. Montaigne demande que l'élève se développe spontanément et par lui-même. C'est par la raison qu'on parvient à son cœur et à sa volonté. Il faut qu'il apprenne toutes choses en jouant, sans grammaire, sans règles, sans verges. En traîtant l'enfant avec douceur on éveille en lui la faim de la vérité et l'amour de l'étude. Avec des livres on n'élève que des ânes bâtés; on leur remplit les poches de science à coups d'étrivières, et on leur recommande de ne rien en perdre; mais il ne s'agit pas de loger la science comme dans une auberge, il faut l'épouser. Montaigne va jusqu'à combattre directement l'étude, en tant qu'elle amollit et efféminе, au lieu de développer des vertus mâles et guerrières. « Rome, me semble, était bien plus valeureuse avant d'être savante, » dit-il. Cette pensée fut recueillie plus tard par Rousseau et développée dans son discours sur le *Progrès des sciences et des arts*, qui fut couronné par l'Académie de Dijon (1749). Montaigne et ses adhérents, en voulant justement éviter une discipline sans amour, tombèrent, avec de bonnes intentions, dans l'excès contraire et aboutirent à une indiscipline énervante et à la méthode la plus antiméthodique qu'on puisse imaginer. On forme, suivant leur système, des amateurs, des épicuriens, aux habitudes commodes et efféminées, mais non des caractères virils et des esprits solidement trempés (1).

Bacon, né le 22 janvier 1561, près de Londres, parvint aux honneurs et à la fortune, devint, on le sait, chancelier d'Angleterre, et mourut pauvre et misérable. Les œuvres philosophiques qu'il composa durant sa captivité sont de la plus grande importance pour la pédagogie; nous parlons de la première et de la deuxième partie de son *Instauratio magna*. La première, qui est une encyclopédie du savoir humain, est intitulée : *de Dignitate et augmentis scientiarum* ; la deuxième : *Novum Organum, sive judicia vera de interpretatione naturæ*. « Nous expions, dit-il, les péchés de nos premiers parents et nous les imitons. Il faut, dans l'enseignement, cesser d'adorer les anciens. L'expérience et l'observation sont la voie de la vraie science. Il faut ne jamais détourner les regards des choses elles-mêmes et concevoir les images des objets tels qu'ils sont en réalité. La vraie méthode est l'*induction* ; elle seule peut, mais elle le peut, produire un vrai mariage entre l'esprit de l'homme et la nature. » On pressent ici Pestalozzi; mais Bacon influença d'abord Coménius.

W. Ratich, né en 1571 à Wilster, dans le Holstein, parcourut la Hollande et l'Angleterre, et publia, à son retour, ses *Nova Didactica*. En 1612 il s'adressa à la diète de l'empire réunie à Mayence pour l'élection de l'empereur. Quelques princes l'écoutèrent favorablement; on engagea un certain nombre d'universités à donner leur avis sur sa méthode; car Ratich ne prétendait rien moins qu'avoir découvert le secret d'apprendre facilement et dans l'espace d'un an les langues et les sciences. Il se servait, pour atteindre à si bon marché un but si désirable, de l'analogie, dans l'enseignement des langues; il cherchait en toute science à rendre l'idée compréhensible en la matérialisant, c'est-à-dire en la mettant sous les yeux. Avant tout, dit-il, il faut apprendre la langue maternelle ; ensuite viennent le grec et l'hébreu. L'enseignement ne doit d'abord porter que sur une matière, qu'il ne faut pas abandonner qu'elle ne soit par-

Essais qui se rapportent à notre sujet sont ceux qui sont intitulés : l'*Instruction des enfants* et l'*Affection des Pères*.

(1) *Voir*, contrairement à cette méthode, *le Traité de Morale* du P. Malebranche, 1680, qui est un chef-d'œuvre de pédagogie et de style.

faitement connue. Tout part en général de l'observation et de l'expérience; il faut procéder conformément à la nature, marcher pas à pas, et apprendre toutes choses sans contrainte et sans mettre la mémoire à la torture.

Coménius publia, comme Ratich, toute une série d'ouvrages pédagogiques. Né en 1592 à Comna ou Comen, en Moravie, il vit les horreurs de la guerre de Trente-Ans et ses désastreuses conséquences sur l'instruction. Il remplit, à dater de 1618, les fonctions de prédicateur à Fulneck, principale résidence des frères Moraves (1). Chassé de là avec tout son troupeau, il se réfugia en Pologne. Arrivé aux confins de sa patrie il se mit à genoux et pria Dieu de bénir les efforts qu'il avait faits pour l'éducation des enfants; car il avait, en qualité de recteur de Prérau, essayé une méthode facile d'apprendre le latin, et publié, en 1616, une grammaire. Il rédigea, en 1631, à Lissa, son traité intitulé : *Janua linguarum reserata*, qui devait donner la clef de toutes les langues (2). Cet ouvrage consolida sa réputation, fort répandue dès lors; il fut traduit rapidement en quinze langues différentes. Coménius part de la pensée que les images sont les auxiliaires indispensables des mots. « Jusqu'à nous, dit-il, on a bourré les élèves de mots, sans leur apprendre les choses. » Il publia, en outre, un *Orbis sensualium pictus*, qui fut également traduit, une *Didactica magna*, *novissima linguarum methodus*, et une *Schola materni gremii*. On l'appela dans beaucoup de pays pour y réformer les écoles. Ratich et Coménius s'accordaient en beaucoup de points; tous deux prônaient surtout une méthode simple et naturelle et rejetaient la contrainte; tous deux plaçaient en tête de leur méthode l'étude de la langue maternelle et mettaient la pratique avant les règles théoriques. Mais Ratich était un strict Luthérien, tandis que Coménius tendait à l'union de toutes les confessions. Ratich veut que le maître seul parle et que les élèves observent un silence pythagoricien. Suivant Coménius l'élève doit être constamment en activité, questionner, être interrogé, répondre.

(1) *Voy.* MORAVES (frères).

(2) Il y avait rassemblé en 1000 phrases tous les mots usuels, afin de donner à la fois, en un temps très-court, la connaissance des mots et des choses. Il réunit de même tous les radicaux et en composa des phrases dans sa *Grammatica janualis* et son *Lexicon januale*.

Locke (1) clôt pour nous la série des méthodistes. Dans un ouvrage intitulé : *Pensées sur l'éducation des enfants* (2), traduit en français et en hollandais, il prétendit démontrer que toutes nos idées naissent de l'expérience. Il recommande avant tout, avec Lycurgue, une âme saine dans un corps sain. Le corps doit être endurci par des exercices gymnastiques, par des travaux agricoles et industriels. L'esprit de l'enfant doit se former par l'habitude qu'on lui fait prendre de trouver les lois par lui-même et de s'appuyer en tout sur ses propres forces. C'est par l'expérience qu'il apprend que le mensonge est une dégradation. Quelques idées simples sur la religion et la vertu, que suggère l'occasion, suffisent. Locke rejette les châtiments corporels et les récompenses, et ne veut pas qu'on demande à l'enfant ce qu'il ne se sent pas actuellement disposé à faire. Les enfants apprendront, en jouant, à lire, non pas dans la Bible, mais dans les Fables d'Ésope. Après la lecture on formera leur mémoire, on leur apprendra à écrire et à dessiner. On joindra à la langue maternelle l'étude du français.

(1) Né en 1632, † 1704.

(2) 1693.

Le latin et le grec sont renvoyés à un âge plus avancé; mais on enseignera dès lors la géographie, le calcul et l'histoire.

Ces principes se trouvent à peu près reproduits littéralement dans Rousseau.

Rousseau eut le triste mérite d'enfanter une fausse philosophie et un système d'éducation antichrétien. Il renversa les fondements de l'antique pédagogie et posa ceux d'un système d'éducation qui marche de pair avec le radicalisme politique. Nous n'envisageons ici Jean-Jacques que comme pédagogue. Il posa et développa en détail, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1), dans sa *Nouvelle Héloïse* (2) et dans son *Émile* (3), les principes d'une éducation essentiellement négative. Suivant Rousseau tout est bien en sortant des mains du Créateur; tout devient mal entre les mains des hommes. Il n'y a pas de corruption originelle dans l'humanité. L'enfant nouveau-né est pur comme un ange. Comment devient-il mauvais? Il est infecté et corrompu par ses parents, par ses maîtres, par toute la génération qui l'entoure. Rousseau nie le péché originel, la nécessité, pour l'homme, d'être racheté du péché et de la mort; bien plus, il nie toute révélation positive et rejette ainsi toute l'éducation chrétienne. Il accable d'une terrible responsabilité les adultes, dont d'un seul mot il fait en masse les séducteurs des enfants, êtres primitivement bons et innocents. Mais, par une contradiction merveilleuse, il avoue, dans ses *Confessions* (4), que durant les années de son enfance il ne vit que du bien autour de lui, ce qui ne l'empêcha pas dès lors de manifester des dispositions tout à fait dépravées.

Après avoir ainsi déblayé le terrain il se demande comment il fondera sur ce sol vierge l'éducation d'Émile et comment il lui donnera l'instruction qu'il réclame. L'homme est pour lui un animal sublime, dont la terre est la patrie et la destinée toute terrestre. L'homme naturel ne porte pas la moindre trace de besoin religieux. Mon Émile, dit-il, est un homme de nature; les jeunes gens, en général, sont façonnés de main d'homme. Ils sont déjà philosophes et théologiens à l'âge où Émile ne sait pas encore ce qu'est la philosophie et n'a pas encore entendu parler de Dieu. L'enfant de la nature n'a besoin de rien savoir de Dieu; il faut éloigner de ses jeunes années toute doctrine qui en parlerait. Dieu échappe à nos sens, et il n'y a qu'un livre ouvert à tous les yeux, le livre de la nature. La religion naturelle est parfaitement suffisante. A quinze ans l'élève de Rousseau ne sait pas qu'il a une âme; il est encore trop tôt de le lui apprendre à dix-huit. Dans quelle religion doit-il être élevé? Dans aucune. Il s'agit uniquement de le mettre en état d'en choisir une. Étant bon de nature, l'enfant devient et peut devenir tout ce qu'il doit être de lui-même et par lui-même, comme le grain de blé monte en tige et se forme en épi s'il est dans les conditions normales. Ceux qui sont plus âgés que lui ne doivent pas le troubler en l'influençant, en le prévenant; ils doivent seulement le diriger négativement, le préserver des obstacles et des dangers, lui procurer des occasions où il puisse apprendre à connaître le bien et éclairer sa raison. Dans cette atmosphère saine et libre le jeune homme s'approprie librement et activement les connais-

(1) 1755.
(2) 1759.
(3) 1762.
(4) Publiées après sa mort. Une des éditions les plus complètes des œuvres de Rousseau est celle que donna Musset-Pathay, 23 vol. in-8°, Paris, 1823-26.

sances et les aptitudes qui lui sont nécessaires et fait le bien dès qu'il le reconnaît. C'est pourquoi Rousseau donne toutes les peines du mo non pour que son élève app quelque chose de son maître, pour qu'il n'en apprenne rien. Cet éducation purement négative est aussi absurde que celle qui est purement positive.

On trouve sans doute dans Rousseau une foule de règles utiles et de pensées justes et belles; mais c'est précisément ce qu'il y a de déplorable: le vrai et le faux sont habilement confondus, et ce magistral sophiste ne s'arrête dans sa rigoureuse dialectique devant aucune conséquence. C'est ainsi qu'il a égaré tant d'esprits que la renonciation préalable à tout christianisme positif disposait admirablement à prendre au pied de la lettre les éloquents sophismes de Jean-Jacques. Ces esprits égarés furent nombreux en Allemagne dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. On ne parlait plus que de former des honnêtes gens, des gens éclairés, comme si le monde n'avait été rempli jusqu'alors que de coquins et de dupes. La Suisse, surtout, fut féconde en continuateurs de l'œuvre du philosophe de Genève. Le *Philanthropinon* de Dessau eut pour tâche de réaliser ses théories, grâce aux infatigables efforts de *Jean-Bernard Basedow*. Né à Hambourg en 1723, mort en 1790, Basedow avait, durant son enfance, abandonné son père, qu'il trouvait trop sévère, et s'était engagé comme domestique. Il avait été ramené au foyer paternel et avait fréquenté l'école dite *Johanneum*, où il faisait pour de l'argent le travail de ses camarades. Plus tard il avait fréquenté, à Leipzig, les cours de théologie. Il lui était arrivé comme à tous ceux qui préfèrent se croire du génie que de se donner de la peine: les cours lui avaient déplu. Il

s' … et punit en … st sans au- … force pré- … doit être … ; mais … ble; il … faut d… dans que … ce, rents, … mages et … aux enfants … publications il … pour mûrir la p… créer une école mo… ver l'argent nécessaire. … voyage, la connaissance de … vues plurent surtout aux f… çons et aux Juifs. Il finit par fon… institut modèle, grâce aux secours … gent que lui fournirent le prince d'Anhalt-Dessau, auquel Gœthe l'avait recommandé, et d'autres partisans de ses idées, et il l'ouvrit en 1774. La première tentative fut heureuse. La fille de Basedow, Émilie, enchantait les visiteurs qui venaient examiner l'institut paternel en leur parlant latin. Basedow disait, dans le premier article des *Archives* qu'il publia: « Envoyez-nous des enfants; notre affaire n'est ni catholique, ni luthérienne, ni réformée: elle est chrétienne. » Cependant l'institut ne dura que dix-neuf ans; il était bâti sur le sable. Le fondateur, aussi vif qu'entêté dans ses opinions, l'avait abandonné même avant sa chute. A dater de 1778 il se livra à l'enseignement privé à Dessau et devint un sujet de scandale par ses mœurs grossières et ses habitudes d'ivrognerie. Il publia encore un volume sur la manière d'apprendre à lire. Chaque année il se rendait pendant quelques mois à Magdebourg, donnait quelques heures de leçon dans les écoles, et apprenait l'alphabet aux enfants avec des lettres en pain d'épices.

Cet homme, qui voulait créer des artistes afin de faire prospérer l'art, prétendait arriver au cœur et à la volonté par la raison. « La culture de la mémoire, disait-il, rend facilement imbécile. Tout l'enseignement de la religion doit consister dans quelques notions générales sur le Père commun des hommes, qui les embrasse tous dans son amour; la morale se résume en quelques préceptes faciles à comprendre; car l'homme, bon par nature, aime naturellement son prochain et fait spontanément le bien. C'est ainsi qu'on fait de l'homme, non un Suisse, un Allemand, un Chrétien, mais un citoyen du monde. » Les élèves de son institut ne devaient pas entendre un mot, pas voir un acte qui ne pût être répété ou imité par tout adorateur quelconque de l'Être suprême, qu'il fût chrétien, juif, mahométan ou déiste. Pour garantir les enfants des péchés secrets il fallait leur révéler le mystère de la génération. On n'étudie les langues que pour savoir les choses; tout savoir part de l'observation; il faut la rendre aussi facile que possible. Les punitions corporelles ne valent rien; toutefois, comme il est impossible de se passer entièrement de châtiment, un de ses partisans proposa de frotter le dos des délinquants avec de rudes brosses ou de placer des clous sous leurs oreillers. L'école qui parviendra à rendre les hommes véritablement cosmopolites, qui les élèvera dans ces idées et ces pratiques d'*humanité universelle*, au lieu d'en faire mesquinement l'homme d'un temps, d'un lieu, d'une profession, d'un siècle, ramènera l'âge d'or.

Il fallait hâter ce retour de l'âge d'or, et pour cela on se mit à instituer de tous côtés, à l'instar de Basedow, une série de *philanthropinon*. Ainsi firent *Ulysse de Salis* à Marschlins, *Bahrdt* à Heidesheim et le chanoine de *Rochow*, dont les efforts obtinrent la réorganisation des écoles populaires dans toute l'Allemagne.

Pestalozzi avait une âme autrement noble et pure que Basedow. Il était né le 12 janvier 1746 à Zurich et avait été élevé par une mère fort pieuse; aussi eut-il longtemps de la peine à se débarrasser des idées chrétiennes de son enfance. Sa sincère philanthropie lui fit recueillir, dans son domaine de Neuhof, en Argovie, de pauvres enfants mendiants, qu'il occupa à des travaux d'agriculture et d'industrie, et qu'il instruisait lui-même durant les loisirs de l'hiver. Mais les dépenses qu'il fit dans ce but bienfaisant le ruinèrent. Il n'en persévéra pas moins à mettre en pratique le plan d'éducation qu'il avait puisé dans la lecture de l'*Émile*.

Si, dans le commencement, il s'écarta du système de Jean-Jacques en admettant que la foi et la religion sont les fondements de toute véritable éducation, il adopta d'ailleurs avec enthousiasme ses opinions philosophiques et les appliqua sans réserve aux écoles élémentaires. C'est ainsi qu'à côté des excellentes pensées que renferme son roman intitulé *Christophe et Else* (1782), dirigé contre ceux qui se moquaient de la Bible et contre l'impiété, on trouve, dans ses *Heures du soir d'un Solitaire*, les idées philosophiques et politiques de Rousseau. Cet écrit parut dans les *Éphémérides* d'Iselin. Après un voyage qu'il fit en Allemagne Pestalozzi publia ses *Recherches sur la marche de la nature dans le développement de la race humaine*. Il admet trois états de l'humanité : l'état animal, qui est l'état originel; l'état social, qui doit être transitoire, et l'état moral, le seul durable. Le mal naît de tout ce qui s'oppose au développement normal et au bien-être complet de notre existence animale. L'homme cherche le remède contre le mal dans l'état social, sans

l'y trouver. La volonté morale peut seule le sauver. Cette rédemption du genre humain est le but et la tâche de l'éducation. Le Christianisme n'est que la religion de la moralité, un suprême effort pour faire dominer l'esprit sur la chair. Pestalozzi parle souvent du Christ comme Médiateur et Rédempteur, mais il ne le considère que comme un prototype humain. L'homme doit se développer et s'aider lui-même; la société n'en fait qu'un esclave, souvent un singe. On ne trouve dans son roman de *Liénard et Gertrude* (1781), et dans la suite, *Comment Gertrude élève ses enfants* (1801), ni mère chrétienne, ni membre de l'Église, ni dogme de foi, ni parole de l'Écriture sainte. Si Pestalozzi ne nie pas directement et ouvertement toute révélation, il n'y fait du moins ni attention ni allusion. Ce qu'il demande, ce n'est pas une foi positive, mais une philanthropie générale. L'esprit du siècle s'était emparé de lui, et il cherchait à lui donner une forme et une expression. L'homme naturel, la volonté naturelle, l'école de la nature, la religion de la nature, l'état de nature remplacent chez lui toute vérité historique, toute base positive du Christianisme.

Outre les ouvrages que nous avons cités et une *Gazette* qu'il publia, il fit paraître un livre élémentaire en quatre volumes. Finalement, las d'écrire, et voulant mettre personnellement la main à l'œuvre pour réaliser ses idées, Pestalozzi prit le parti de se faire lui-même maître d'école. Il avait, dès avant la publication de son dernier ouvrage, ouvert un institut pédagogique, qui, après avoir été transporté successivement à Stanz, au château de Berthoud, fut établi, aux frais du gouvernement suisse, au château d'Yverdun. Il y avait cent cinquante élèves, venus des diverses contrées de l'Allemagne pour étudier sa méthode. Il avait eu même temps fondé, en 1818, un établissement de pauvres dans le voisinage de son institut, à Clindy. Des divisions qui s'élevèrent entre les maîtres et une mauvaise gestion firent décliner l'institut, et le fondateur survécut à son ouvrage. Le malheureux vieillard, abandonné, sans secours, impliqué dans de fâcheuses enquêtes, mourut, en 1827, à Brugg. Un an avant sa mort il reconnut qu'il s'était trompé dans l'idée qu'il avait conçue de la vie et déplora l'insuccès d'une œuvre à laquelle il avait tout sacrifié. Ses *Confessions* sont bien supérieures à celles de Rousseau quant à la pureté des sentiments et à l'élévation des idées. Les tristes expériences qu'il avait faites avaient tourné en une profonde mélancolie le naïf enthousiasme qui l'avait longtemps soutenu et qui le mettait parfois tout hors de lui-même. Nous n'en citerons qu'un exemple. Son institut était souvent visité par de hauts personnages. En 1814 il reçut la visite du vieux prince d'Esterhazy, devant lequel Pestalozzi examina un certain nombre d'élèves. Le prince ayant exprimé sa satisfaction et pris congé de Pestalozzi, celui-ci remarqua que son bras était entièrement enflé et qu'il ne pouvait plus le plier. Il s'était, en effet, heurté le coude à une énorme clef qu'il avait tordue, tant le coup avait été violent, sans qu'il s'en fût aperçu, durant l'heure de joie que lui avait procurée l'honorable visite faite à ses élèves. Son institut fut fermé en 1825, et Pestalozzi retourna à Neubof. « En quittant Yverdun je crus mourir, dit-il, tant ce départ me causa de chagrin. »

Malgré ce triste dénoûment les principes antichrétiens de la pédagogie de Pestalozzi continuèrent à se répandre en Allemagne, et les élèves de Rousseau et de Pestalozzi ne sont pas encore tous descendus dans la tombe. Rous-

seau et Pestalozzi avaient tous deux prétendu fonder une ère de salut pour le monde en laissant de côté la société, maudite à leurs yeux, et en ne s'occupant que de l'homme individuel et de ses intérêts positifs; ils ne firent qu'entretenir et fortifier son égoïsme natif.

Nous avons dit que la pédagogie antichrétienne de Pestalozzi avait eu de tristes conséquences pour l'Allemagne. Les Catholiques, il est vrai, reconnurent sans peine que ses principes philanthropiques ne pouvaient s'identifier avec la doctrine de l'Église ; aussi leurs écoles restèrent-elles longtemps à l'abri des doctrines de Zurich et de Genève et n'en furent-elles jamais complétement envahies. Cependant le gouvernement de Joseph II (1) avait, à la grande joie des encyclopédistes, vivement poursuivi les Jésuites et plusieurs autres ordres religieux, et avait interdit aux premiers l'éducation de la jeunesse.

Ce monarque abusé acquit, en sacrifiant les droits de l'Église, le titre d'un prince tolérant, que lui déférèrent les protestants, et celui d'un prince *éclairé*, que lui décernèrent les encyclopédistes. On fit, dans l'intérêt du grand jour qui devait répandre la lumière sur toute la terre, tout ce qu'on put pour neutraliser la religion catholique. Privée de l'appui temporel, l'Église dut développer la vertu et la vie qu'elle recèle en elle-même et en animer ses membres. Alors parurent dans son sein, pour relever l'instruction populaire et combattre les envahissements de l'indifférence, *Felbiger* (2), *Vierthaler*, *Jais*, *Sailer* (3), *Overberg* (4), etc., qui luttèrent avec avantage contre les principes pervers du temps.

(1) *Voy.* Joseph II.
(2) *Voy.* Felbiger.
(3) *Voy.* Sailer.
(4) *Voy.* Overberg.

En Autriche Felbiger, conseiller de l'impératrice Marie-Thérèse (1), trouva dans cette princesse une puissante protectrice. Grâce à son intervention et à ses efforts on créa des séminaires, des écoles normales, des écoles populaires; on améliora le sort des instituteurs. Une foule d'hommes habiles et dévoués se consacra aux intérêts de l'instruction publique sous l'impulsion donnée par Felbiger. — Vierthaler, directeur d'un séminaire, était un homme pratique. Il insista, ce que nous n'approuvons pas complétement, pour qu'on n'employât que la méthode socratique. En Bavière, après la guerre de Sept-Ans, de véritables services furent rendus aux écoles par *François de Kohlenbrenner* et *Henri Braun*, conseiller ecclésiastique à Munich depuis 1718, par *Matthieu Stelzer*, *Joseph Kraus*, *Baz*, *Stapf* et *Sailer*. Les deux derniers publièrent chacun une pédagogie rédigée dans un esprit tout à fait chrétien. En 1803 on fonda des séminaires à Munich, à Freysing, à Neubourg, à Bamberg ; on créa, on agrandit les écoles. *Christophe Schmid*, né en 1768 à Dinkelsbuhl, élève de Sailer, fit infiniment de bien par ses histoires bibliques et ses autres écrits pour les écoles et les enfants. Il en fut de même de *Job*, fondateur des Pauvres Sœurs des Écoles ; de *Wittmann*, ami de Sailer ; du docteur *Graser*, auteur d'une *École élémentaire de la vie*, dont l'excellente méthode changea radicalement l'enseignement de sa patrie. Né en 1760 à Unterfranken, il fut élevé à Wurzbourg, devint maître à Salzbourg, et en 1804 conseiller des études. Nous devons citer encore, pour les provinces qui furent annexées plus tard à la Bavière, *Célestin Steiglehner* et le primat duc de *Dalberg* (2).

(1) *Voy.* Marie-Thérèse.
(2) *Voy.* Dalberg.

Dans le Wurtemberg et le pays de Bade *Wessenberg* introduisit, à dater de 1803, les écoles d'été et du dimanche. En même temps *Galura*, prince-évêque de Brixen, *Ignace Déméter*, archevêque de Fribourg, *Nack*, *Pracher* et *Werkmeister* se préoccupèrent des intérêts de l'enseignement. Ce dernier détermina en 1808 Frédéric à publier une nouvelle ordonnance concernant les écoles pour le Wurtemberg, qui obtint, quinze ans après Bade (1825), un séminaire catholique.

Dans l'Allemagne centrale *Wiggermann* contribua au perfectionnement des livres scolaires, de la méthode, et à l'introduction de conférences. En Westphalie *Furstenberg*, vicaire général de Munster, introduisit une nouvelle organisation de l'instruction primaire et fonda les écoles normales. *Overberg*, directeur de ces écoles, releva et améliora l'enseignement et la profession des instituteurs par ses leçons pratiques et populaires.

Nous avons vu que tout le dix-huitième siècle rechercha une réforme de l'enseignement et de l'éducation, mais qu'il s'égara dans ses efforts et que son esprit d'innovation aboutit à un stérile encyclopédisme. En développant exclusivement les facultés intellectuelles il négligea la culture du cœur, de la religion et de la morale. Il en résulta, comme conséquence inévitable, un esprit superficiel, léger, un savoir multiple, mais creux, de turbulentes aspirations à une liberté sans frein, l'amour immodéré de l'indépendance parmi une jeunesse encore imberbe, et jusque parmi des femmes oublieuses d'elles-mêmes et de leur sexe. La femme, entraînée hors de sa sphère légitime, dégoûtée de ses devoirs domestiques par une instruction littéraire exagérée, devint incapable, dans sa langueur, des devoirs sévères d'épouse et de mère

Il faut arrêter le mal si la société ne doit pas périr; il faut revenir à l'antique simplicité; il faut donner une instruction modérée et non encyclopédique, profonde et solide, mais dans des proportions restreintes. Si les coryphées des méthodes nouvelles eurent raison de rejeter des exercices de mémoire purement mécaniques et des méthodes d'enseignement fastidieuses par leur lenteur, leur erreur fut déplorable quand ils s'en prirent aux bases mêmes de l'éducation, aux principes positifs de l'Évangile et de l'Église. Le dix-neuvième siècle a fait certainement des progrès dans toutes les parties de l'enseignement des écoles. L'observation, l'expérience ont été remises en honneur, comme les souches naturelles auxquelles se rattachent toutes les branches de l'enseignement. On a sagement avisé à donner à l'enfant qui passe de la maison paternelle à l'école des matériaux de pensées ordonnées, classées de manière à éclairer et à confirmer les conceptions que déjà l'observation a, comme au hasard, entassées dans son entendement. On a prudemment substitué à la méthode de l'épellation, qui imprimait stéréotypiquement l'alphabet, depuis l'A jusqu'au Z, dans le cerveau de l'enfant, sans distinguer entre le son et le signe, la méthode de la vocalisation, etc., etc.; aidé l'enfant à comprendre le son en coordonnant les signes des voyelles suivant la facilité ou la difficulté des éléments; fait précéder l'écriture d'exercices préparatoires; rangé l'étude des langues parmi les matières de l'enseignement; au lieu de commencer par les mots isolés, on est sagement parti de propositions entières formant un tout organique, dans lesquelles l'écolier apprend les diverses parties du discours.

En reconnaissant les progrès obtenus dans l'enseignement élémentaire, nous

ne devons pas dissimuler notre répugnance pour les méthodes purement scientifiques, les terminologies compliquées, les définitions subtiles, qui sacrifient souvent le fond à la forme, l'idée au mot.

Il nous paraît suffisant, pour les écoles élémentaires, que le maître associe l'enseignement pratique de la langue à celui de l'observation, à la lecture et à l'écriture ; nous pensons qu'un instrument utile, sous ce rapport, ce serait une sorte de lexique qui renfermerait les radicaux dans l'ordre alphabétique et qui en montrerait en même temps les dérivés.

On a fait également des progrès, d'une part, dans l'étude du calcul, en abandonnant l'ancien mécanisme, en distinguant entre le nombre et le chiffre, en donnant une notion expérimentale du nombre à l'enfant, en substituant aux signes abstraits du tableau le calcul réel et mental, qui apprend en même temps à l'enfant à penser, à parler, à exercer sa mémoire et à appliquer le calcul aux réalités de la vie ; d'autre part, dans l'étude des connaissances utiles. Enfin on est revenu d'une manière plus générale et plus sérieuse aux principes religieux comme base unique de l'éducation. On a abandonné de plus en plus la méthode socratique, chargée de tout analyser, de tout expliquer. On commence à entrevoir que ce qui est positif doit être traité positivement. Un autre avantage de notre temps est qu'on est devenu plus attentif au sort des enfants privés de tel ou tel sens, des sourds et muets, des idiots, des crétins, et qu'on n'a pas hésité à faire de grands sacrifices pour leur développement physique et intellectuel. On est convaincu, et c'est un progrès immense, que les muets ne sont pas privés de l'organe de la parole. On a élevé une foule d'orphelinats, d'écoles enfantines, d'asiles, qui remplacent, par une triste nécessité de l'époque, les parents, en achevant de donner les soins dont ils ne peuvent pas s'acquitter eux-mêmes.

Sous tous ces rapports une foule d'hommes ont bien mérité de l'enfance et de la société ; tels sont *Stéphani*, *Grassmann*, *Graser*, *Denzel*, *Carstair*, *Städelin*, *Basedow*, *Diesterweg*, *Scholz*, *Pestalozzi*, *Jacotot*, *Becker*, *Wurst*, *Sailer*, *Stapf*, tandis que d'autres se sont fait un nom dans l'histoire en érigeant des écoles enfantines, tels que *Oberlin*, pasteur à Steinthal, la princesse *Pauline de Lippe-Detmold*, *Wadzeck*, et quelques Anglais. Mais nous ne pouvons oublier le revers de la médaille. Le défaut général du temps est que la plupart des pédagogues ont plus ou moins abandonné le côté dogmatique et religieux de l'éducation. Cet âge rationaliste a appliqué, dans l'enseignement de la religion, la méthode heuristique, en prétendant donner par là aux enfants des notions claires et intelligibles des vérités éternelles et les rendre accessibles à la raison. L'éducation soi-disant religieuse du siècle a pour but l'humanité, sans toutefois oublier la Divinité ; mais elle considérerait comme une monstruosité de donner aux enfants une religion positive, de les instruire dans une confession spéciale, de les attacher à une Église déterminée. Faire des Chrétiens, faire des Catholiques, des protestants, qui ont un symbole, un culte, des sacrements, c'est aller à l'encontre de toute véritable civilisation, c'est commettre un crime de lèse-humanité. Bien des gens sont d'avis qu'il ne faut élever l'enfant que pour ce monde, et que le développement du bien-être général est la religion du siècle. On forme ainsi des hommes qui sont mécontents de ce bas monde, précisément parce qu'il n'y a pas d'autre monde pour eux. On veut faire des heureux, on n'obtient que des

misérables. Si, autrefois, on exploitait outre mesure la mémoire de l'enfant, aujourd'hui on la néglige. Au lieu de mots on prétend lui donner une masse de connaissances positives; on remplit sa tête de faits, on meuble son cerveau de choses, mais on laisse son cœur vide, son âme affamée. Double source de malheurs. Pour remplir le cœur et l'anoblir il faut la foi, la charité, la piété, la pratique positive et l'enseignement dogmatique de la religion. Nos écoles élémentaires dégénèrent en écoles savantes. Plank dit avec raison : « Les écoles et les établissements d'instruction ont toujours été considérés en Allemagne comme appartenant à l'Église, *res ecclesiastica*, et même dans le traité de paix d'Osnabruk ils ont été reconnus comme tels. Tant que cette pensée a prévalu on a tâché de donner pour base aux écoles une religion positive ; mais l'âge qui nous a précédés a élevé les enfants de manière surtout à leur inspirer des sentiments de tolérance envers ceux de leurs concitoyens qui ont une croyance différente de la leur. On a donc mis, autant que possible, de côté la partie confessionnelle, et on a diminué l'influence de l'Église. Les principes philosophiques ont parfaitement servi à atteindre ce but ; ils ont admirablement contribué à faire naître l'indifférence religieuse, à diminuer de plus en plus la part de la religion et de la morale dans l'éducation. Il en est résulté la ruine des mœurs et la dépravation de la société. » La religion, une religion positive, avec son caractère absolu, ses formes arrêtées, ses dogmes précis, ses prescriptions péremptoires, son culte vivant et réglé, est le vrai, l'unique principe de vie des États, des familles, peut seul donner aux institutions humaines de la solidité, de la force, de la durée. Les lois n'ont pas d'influence sur les mœurs ; elles sont inefficaces par elles-mêmes, et le juge extérieur menace et punit en vain quand la conscience est sans autorité.

Restituer à la religion sa force prépondérante dans l'éducation doit être la tâche de l'école et de l'Église ; mais il faut qu'elles opèrent ensemble ; il faut qu'elles se réconcilient ; il faut que les instituteurs soient formés dans cet esprit et préparés à cette alliance, sans laquelle les leçons des maîtres demeurent dénuées de sanction, l'autorité de l'Église privée d'action sur les générations nouvelles. Cela est d'autant plus indispensable que deux heures consacrées chaque semaine à l'étude de la religion peuvent bien enrichir l'intelligence de l'élève des vérités de la foi et de la morale, mais ne peuvent suffire, et c'est là l'important, pour former religieusement son cœur et sa volonté, et l'habituer à penser, à agir moralement, à observer fidèlement les usages et les lois de l'Église.

Nos instituteurs, libres penseurs, ne veulent sans doute pas de cette alliance, parce qu'ils sont pour le moins tièdes au point de vue religieux et que le dogme de l'Église leur importe peu. Ils veulent séparer la fille de sa mère ; ils ne croient plus en Jésus-Christ et en son Église, et l'incrédulité, qui a commencé avec la foi partielle et l'orgueil de Luther, s'est complétée dans les systèmes antichrétiens des philanthropes et des encyclopédistes.

Si la séparation était complète, comme c'est le cas en Hollande, nous pourrions l'admettre ; mais nous savons d'avance que les gouvernements, malgré toutes les expériences, retombent toujours dans les mêmes fautes ; bientôt leurs ministres ne songeraient, dans leur indifférence, qu'à faire de leur mission protectrice un pouvoir dominateur et à retirer à l'Église les droits divins et historiques qu'elle a sur l'école. En admettant que cette sépara-

tion se réalisât, l'Église aurait une nouvelle et difficile tâche à remplir : il faudrait qu'elle reprît l'éducation par le commencement.

Cf. Dr Niémeyer, *Principes d'éducation et d'instruction*, p. 436-477 ; Schwarz, *Doctrine pédagogique*, t. I, p. 1 et 2 ; Cramer, *Histoire de l'éducation et de l'instruction dans l'antiquité;* Charles de Raumer, *Histoire de la Pédagogie depuis la renaissance des études classiques*, t. II ; Rau, *Magasin de Pédagogie*, ann. 1847-1849 ; Anhalt, *Exposition d'un système d'éducation ;* Græse, *Pédagogie générale*, t. II, p. 282.

STEMMER.

PEINE DU SENS ET PEINE DU DAM. *Voyez* ENFER.

PEINES CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. La législation mosaïque, que nous avons surtout en vue dans cet article, parlait, en général, du principe des représailles ou de la loi du talion (1), et du principe de la compensation (2). Le principe de l'intimidation n'y tient qu'une place secondaire (3), et en somme cette législation, comparée à celles des autres peuples de l'antiquité, se distingue par sa douceur. Elle ne connaît pas d'aggravation de peine pour les cas de récidive, pas de tourments et de tortures durant l'instruction, pas de souffrances préparatoires et de martyre supplémentaire à la peine de mort ; elle défend expressément de punir les enfants à la place des parents ou les parents à la place des enfants (4), ce qui, du reste, n'est qu'une conséquence du principe des représailles. Les peines particulières édictées par la loi sont la peine de mort, des châtiments corporels et des amendes.

I. *Peine de mort*. Il n'y en a que deux espèces indiquées dans la loi : la *mort* par le *glaive* et la *lapidation*. Quant à celle-ci, *voyez* LAPIDATION.

Quant à celle-là, les anciens rabbins comprennent par là la décapitation (1). Des savants modernes pensent que cela est inexact, et prétendent que le coupable était également transpercé ou assommé, suivant que cela se présentait (2). Ils font valoir en faveur de leur opinion l'expression inusitée פָּגַע בּוֹ ou וַיִּפְגַּע בּוֹ, et cette circonstance que la loi mosaïque ne mentionne jamais la décapitation (3).

Mais il faut remarquer, contrairement à cette opinion, que la loi de Moïse ne fait pas mention non plus d'une exécution avec le glaive dans le sens avancé par les rabbins, et que l'expression פָּגַע avec בְּ est précisément étrangère au Pentateuque, et ne s'offre dans les autres livres de l'Ancien Testament que dans les passages où il est question, non de l'exécution d'un jugement légal et entraînant la peine de mort, mais d'une exécution tumultuaire et sans forme. En outre on sait que la décapitation était en usage dans l'antiquité chez les Égyptiens (4) et chez les Perses (5), et même dans les livres de la Bible se trouvent des allusions à l'application de cette peine parmi les Hébreux (6).

Il est, par conséquent, au moins très-vraisemblable que la peine du glaive était précisément la décapitation, quand même parfois d'autres exécutions capitales ont pu se produire. La loi de Moïse ne cite aucune autre peine capitale en dehors de ces deux ; mais les talmudistes en énumèrent quatre

(1) *Exode*, 21, 24.
(2) *Ib.*, 21, 35.
(3) *Deut.*, 17, 13 ; 19, 20.
(4) *Id.*, 24, 16. Cf. IV *Rois*, 14, 6.

(1) *Sanhedr.*, VII, 3.
(2) Winer, II, 11.
(3) Iahn, *Archéol. bibl.*, II, 2, p. 347.
(4) *Gen.*, 40, 17-19.
(5) Xénoph., *Anab.*, II, 6, 1. Strabon, XV, 3, 17.
(6) Cf. II *Rois*, 20, 21. IV *Rois*, 10, 6-8. *Matth.*, 14, 10. *Act.*, 12, 2.

comme étant légales (1) : la lapidation, סקילה ; le feu, שרפה ; le glaive, הרג, et la strangulation, חנק. Il est, en effet, souvent dit dans la loi, d'une manière générale : Quiconque fera cela ou cela « sera mis à mort, » ou « sera exterminé du milieu du peuple ; » et l'Exode (2) prouve que cette dernière expression désignait la peine capitale comme la première. Les anciens rabbins entendent par là la strangulation, et la Gémara dit formellement : וכל מיתה הא מורה בתורה סתם אינה אלא חנק (3).

Suivant la Michna la peine consistait à enfoncer le condamné dans du fumier jusqu'aux genoux, à lui envelopper le cou d'un linge dur enveloppé dans un linge plus mou, et à tirer ce linge des deux côtés jusqu'à ce que le condamné mourût (4). Mais, comme les passages cités de l'Exode parlent du châtiment infligé aux violateurs du sabbat et que ce châtiment était la lapidation (5), les talmudistes ont évidemment tort, et cette expression générale ne peut vouloir signifier que la lapidation.

On trouve dans la loi la prescription de brûler vif l'homme qui, après avoir épousé la fille, épouse la mère, et la fille d'un prêtre qui trafique de son honneur (6). Aussi le Talmud cite-t-il ce châtiment parmi les peines légales. Il consistait, dit-il, à enterrer le condamné jusqu'aux genoux dans du fumier, à entourer son cou d'un linge dur, enveloppé dans un linge plus mou, qu'on serrait jusqu'à ce que le patient ouvrît la bouche, à y verser immédiatement du plomb fondu qui brûlait ses entrailles (7). Mais il résulte d'un passage de Josué (1), qui montre Achan d'abord lapidé, puis brûlé, quoique la peine eût été désignée d'abord seulement par ces mots, יִשָּׂרֵף בָּאֵשׁ, que le passage du Lévitique sur lequel s'appuie le Talmud prescrit, non pas de brûler vif, mais de brûler le cadavre d'un coupable déjà exécuté.

La loi, en effet, ordonne, pour certains cas, *une aggravation de la peine de mort*, qui ne consiste pas à mutiler le coupable vivant, mais qui s'applique à son cadavre, et une de ces aggravations consistait précisément à brûler le corps. Une autre aggravation de la peine consistait à pendre le corps à un arbre ou à un pieu (2), et parfois à le mutiler (3). Mais les cadavres ne devaient pas rester pendus pendant la nuit ; ils devaient être détachés à la fin du jour (4).

Une troisième aggravation était la lapidation du cadavre, ou celle du lieu où il devait être enterré, d'où résultait un grand amas de pierres, גַּל אֲבָנִים גדול (5).

Outre les peines capitales légales et propres aux anciens Hébreux, ils admirent, avec le cours du temps, d'autres peines venues de l'étranger. Ainsi :

1. On pratiquait la *dichotomie*, עֲבַד הַדָּמִין, διχοτομεῖν, μελίζειν, qui était surtout en usage à Babylone (6), en Égypte (7) et en Perse (8). Elle consistait à couper au coupable un membre après l'autre, jusqu'à ce qu'il mourût. Une autre espèce de dichotomie, שִׁסֵּף, fut appliquée par Samuël au roi des Amalécites, Agag (9), et plus tard, par

(1) *Sanhedr.*, VII, 1.
(2) 31, 14. Cf. 35, 2.
(3) *Sanhedrin*, 84, 6. Cf. Targ. Jonath., *ad Levit.*, 20, 10, et *Sanhedr.*, XI, 1.
(4) *Sanhedr.*, VII, 3.
(5) *Nombr.*, 15, 32-36.
(6) *Lév.*, 20, 14 ; 21, 9.
(7) *Sanhedr.*, VII, 2.

(1) 7, 14, 25.
(2) *Nombr.*, 25, 4. *Deut.*, 21, 22. *Jos.*, 8, 29 10, 26.
(3) II *Rois*, 4, 12.
(4) *Deut.*, 21, 23. *Jos.*, 8, 29 ; 10, 26.
(5) *Jos.*, 7, 25 ; 8, 29. II *Rois*, 15, 17.
(6) *Dan.*, 2, 5 ; 3, 29.
(7) Hérod., II, 139 ; II, 13.
(8) Id., VII, 39.
(9) I *Rois*, 15, 33.

Antiochus Épiphane, aux Machabées (1).

2. On voit de bonne heure, chez les Hébreux, la coutume de *scier* les coupables, châtiment qui se rencontre également dans l'antiquité chez les Égyptiens (2), chez les Perses (3), qui s'introduisit plus tard à Rome et fut notamment mis en pratique sous Caligula (4). David fit scier des prisonniers ammonites (5). D'après des données anciennes des rabbins (6) et des Pères (7) le roi Manassé fit mourir de cette manière le prophète Isaïe.

3. Le psaume 140 parle de criminels qui ont été *précipités du haut d'un rocher* (κατακρημνισμός, שְׁמִיטוֹת), et sous Amasias un grand nombre de prisonniers de guerre furent exécutés de cette manière (8). On connaît la peine analogue des Romains, *dejicere de saxo Tarpeio* (9) et *præcipitare ex aggere* (10).

4. Les Hébreux mettaient encore à mort à coups de *bâton*, τυμπανισμός, châtiment en usage chez les anciens Persans, les Grecs et les Romains (11), qui fut appliqué au Machabée Éléazar (12) et que S. Paul rappelle (13). Cette peine tirait son nom de l'instrument, τύμπανον, soit que ce nom représentât le bâton et la lanière qui y était attachée pour en faire un fouet, ou le poteau auquel on fixait les condamnés (14).

(1) II *Mach.*, 7, 7.
(2) Hérod., II, 139.
(3) Ctésias, *Pers.*, 54. Rosenmuller, *Orient ancien et moderne*, V, 95.
(4) Suétone, *Calig.*, c. 27.
(5) II *Rois*, 12, 31. I *Par.*, 20, 3.
(6) *Jebamoth Fol.*, 49, 6.
(7) Cf. Gésénius, *Comm. sur Is.*, I, 12.
(8) II *Par.*, 25, 12. Cf. II *Mach.*, 6, 10. *Luc*, 4, 29.
(9) Liv., VI, 20.
(10) Suét., *Calig.*, 27.
(11) Cf. Suicer, *Thesaurus eccles.*, II, 1329.
(12) II *Mach.*, 6, 19, 28.
(13) *Hébr.*, 11, 35.
(14) Suicer, l. c.

5. Enfin, à dater des derniers Asmonéens, le *crucifiement* fut en usage chez les Juifs (1).

L'Exode parle de criminels sur lesquels on tirait avec des *flèches* (2); mais ce n'était pas, à proprement dire, une peine de mort en usage; cela n'arrivait qu'accidentellement, quand il fallait tirer de loin sur un homme pour le tuer.

Outre cela la Bible cite encore quelques moyens d'exécution capitale qui étaient employés, non par les Israélites, mais par leurs voisins, et dont ceux-ci se servirent parfois vis-à-vis des Israélites. Ils consistaient :

1. A *brûler vif* dans une fournaise ardente, supplice auquel furent condamnés les compagnons de Daniel (3), ou à rôtir lentement le condamné à un petit feu : c'est ainsi que le roi de Babylone fit mourir Achab et Sédécias (4), Antiochus Épiphane les Machabées (5). Plus tard plusieurs Juifs furent brûlés vifs en Égypte par les Romains (6), en Palestine par Hérode (7).

2. A *précipiter* les condamnés dans la *fosse aux lions*, supplice auquel Daniel fut condamné (8). A en juger d'après la coutume postérieure (9), on avait pour cela des fosses quadrangulaires, entourées d'une muraille, ouvertes par le haut, qui permettaient, par conséquent, de voir ce qui se passait dans la fosse. Le פֻּם גֻּבָּא, dont il est parlé dans Daniel (10), à l'endroit de la fosse aux lions, ne prouve rien contre notre assertion, car Daniel entend évi-

(1) *Voy.* CRUCIFIEMENT.
(2) 19, 13.
(3) *Dan.*, 3, 6, 11, 15, 19.
(4) *Jér.*, 29, 22.
(5) II *Mach.*, 7, 3 sq.
(6) Philon, II, 542.
(7) Jos., *Bell. Jud.*, I, 33, 4.
(8) *Dan.*, 6, 11.
(9) Cf. Hœst, *Renseignements sur Fez et Maroc*, p. 77, 290.
(10) 6, 18.

demment par là l'ouverture supérieure de la muraille, qui formait l'enceinte de la fosse.

3. A les *ensevelir dans la cendre*. Antiochus Eupator condamna à ce supplice le grand-prêtre Ménélas (1). Il y avait à Bérée une tour haute de 50 coudées, remplie de cendres; au sommet de la tour était une roue sur laquelle on plaçait le criminel, qui, au moment où la roue tournait, était précipité dans la cendre (2).

4. A les *noyer*, *καταποντισμός*. Ce châtiment, qui était la peine des parricides chez les Romains, est cité dans S. Matthieu (3). Ce n'était point suivant un châtiment régulièrement établi, mais comme moyen extraordinaire d'extermination, que Pharaon ordonna de noyer les enfants mâles des Hébreux (4). Les noyades dont parle Josèphe (5) n'appartiennent pas non plus, à strictement parler, à la catégorie des châtiments.

5. A *combattre contre les bêtes féroces*, θηριομαχία. S. Paul parle accidentellement (6) de ces combats, que, du reste, Hérode avait déjà introduits à Jérusalem (7).

6. Enfin à *écraser* les enfants contre les bornes des rues (8). Ce n'était pas non plus un châtiment légal proprement dit, mais une cruauté de la guerre.

Dès que le juge avait prononcé la sentence de mort elle était *exécutée*, anciennement, par le peuple même; plus tard elle le fut par les gardes du roi (9) ou par quelqu'un de l'entourage du monarque (10).

(1) *Voy.* MÉNÉLAS.
(2) II *Mach.*, 13, 4.
(3) 18, 6.
(4) *Exode*, 1, 22.
(5) *Ant.*, XIV, 15, 10; *Bell. Jud.*, I, 22, 2.
(6) I *Cor.*, 15, 32.
(7) Jos., *Ant.*, XV, 8, 1.
(8) IV *Rois*, 8, 12; 15, 16. *Is.*, 13, 16. *Os.*, 14, 1. *Amos*, 1, 13. *Nah.*, 3, 10.
(9) *Voy.* CÉRÉTHIENS et PHILÉTIENS.
(10) I *Rois*, 22, 18. II *Rois*, 1, 15.

II. Les *peines corporelles* étaient également légales et propres au pays ou importées de l'étranger (1).

III. Les *amendes*, עֹנֶשׁ, étaient, suivant leur quotité, déterminées par la loi ou abandonnées à la décision du juge. Ce dernier cas se présentait, par exemple, quand des hommes, en se disputant, frappaient une femme grosse de manière à la faire avorter (2), ou lorsqu'un bœuf frappant de la corne, et reconnu comme tel par son propriétaire, tuait un homme libre (3). La loi statuait la quotité de l'amende pour plusieurs autres cas. Ainsi, par exemple, celui qui, dans une dispute, en frappait un autre de manière à le rendre malade, devait lui payer les frais de sa maladie et le dédommager de la perte de temps qui en était résultée (4). Celui qui accusait faussement sa femme de n'avoir pas été vierge au moment de se marier était condamné à payer 50 sicles d'argent à son père et ne pouvait jamais la répudier (5); mais celui qui violait une fille vierge, non encore fiancée, était condamné à donner 50 sicles, à épouser la jeune fille, et ne pouvait jamais la répudier (6). Lorsqu'un bœuf frappant de la corne tuait un esclave, le propriétaire de la bête devait payer au maître de l'esclave 30 sicles d'argent et le bœuf devait être lapidé (7); si le bœuf avait tué un autre bœuf, on vendait le premier et l'on partageait l'argent et le bœuf tué entre les propriétaires des deux animaux (8); mais, si le maître du bœuf connaissait le défaut de l'animal, il devait payer le dommage, et on lui donnait la bête tuée (9). Si

(1) *Voy.* PEINES CORPORELLES, plus loin, p. 494.
(2) *Exode*, 21, 22.
(3) *Ib.*, 21, 29 sq.
(4) *Ib.*, 21, 18.
(5) *Deut.*, 22, 13-19.
(6) *Ib.*, 28.
(7) *Exode*, 21, 32.
(8) *Ib.*, 21, 35.
(9) *Ib.*, 36.

une bête tombait dans une fosse non recouverte, le propriétaire de la fosse devait dédommager le maître de la bête, laquelle lui était abandonnée (1). De même celui qui avait causé un incendie dans les champs devait payer le dommage qui en résultait (2).

En général celui qui était coupable d'infidélité ou de vol était condamné à restituer le double de la valeur soustraite (3). Ce châtiment était renforcé quand le voleur avait tué ou vendu la brebis volée, auquel cas il était obligé à une restitution quadruple et même quintuple, quand il s'agissait d'une pièce de gros bétail (4). Si le voleur n'avait pas le moyen de restituer il pouvait être vendu (5). La peine de mort n'était jamais appliquée au voleur, sauf dans le cas où c'était une personne libre qui était volée (6); mais on pouvait, sans encourir de peine, tuer un voleur saisi en flagrant délit dans une effraction nocturne (7).

Quand enfin par ignorance quelqu'un avait retenu une offrande légalement due au sanctuaire il était tenu de restituer l'offrande, plus un cinquième en sus, et en outre à offrir une bête pour sa faute (8). Il en était de même de celui qui avait d'abord nié un acte d'infidélité ou un vol, et qui l'avait ensuite spontanément avoué (9).

IV. On ne trouve qu'un germe ou une ébauche de *peines ecclésiastiques* dans la loi de Moïse; mais les décisions ultérieures des rabbins sont d'autant plus abondantes et plus minutieuses (10).

WELTE.

(1) *Exode*, 21, 33 sq.
(2) *Ib.*, 22, 5.
(3) *Ib.*, 22, 6-8.
(4) *Ib.*, 21, 37.
(5) *Ib.*, 22, 2.
(6) *Deut.*, 24, 7.
(7) *Exode*, 22, 1.
(8) *Lévit.*, 5, 15 sq.
(9) *Ib.*, 5, 21-26.
(10) *Voy.* EXCOMMUNICATION.

PEINES CORPORELLES CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX.

1. La loi du talion avait ordonné des peines corporelles dont la nature était indéterminée. Celui qui avait blessé dans son corps un Israélite libre devait être puni d'une blessure infligée à la même partie du corps, *jus talionis*. La loi dit : vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlures pour brûlures, plaie pour plaie, meurtrissure pour meurtrissure (1); et elle ajoute que la justice doit être égale à cet égard pour les étrangers et les citoyens (2). Ce droit du talion n'était cependant applicable, suivant toutes les probabilités, qu'aux cas où la blessure était préméditée; car déjà les blessures produites dans l'ivresse, quand les parties adverses étaient présumées coupables toutes deux, n'étaient punies que par des amendes en faveur du blessé, une indemnité pour le temps perdu et les frais de guérison (3). Du reste ces représailles étaient un droit, non un devoir. Celui qui avait souffert un dommage pouvait s'appuyer sur ce droit, porter sa plainte, et, quand le juge avait rendu sa sentence, le plaignant n'était nullement tenu de la faire exécuter. On voit combien il est faux de vouloir tirer cette obligation de la loi, dans S. Matthieu (4). Il est hors de doute que le droit strict était très-rarement exercé, et, en général, celui qui était blessé acceptait une indemnité pécuniaire en place de la peine corporelle que le coupable aurait été obligé de subir (5). La loi ne l'accorde pas formellement, mais comme, dans certains cas, elle accorde le rachat par de l'argent de la peine de mort (6), il est

(1) *Exode*, 21, 23-25. *Lév.*, 24, 19. *Deut.*, 19, 21.
(2) *Lév.*, 24, 22.
(3) *Exode*, 21, 18 sq.
(4) 5, 38-40.
(5) Cf. Lightfoot, *Horæ Hebr.*, p. 204.
(6) *Exode*, 21, 29 sq.

évident que, d'après l'esprit de la loi, il devait être d'autant plus permis de se racheter des peines corporelles.

2. La peine corporelle habituelle chez les Hébreux consistait, suivant la coutume générale de l'antique Orient, à donner des coups de verge, et la verge était considérée en général comme synonyme de châtiment (1). L'instrument dont on se servait était sans doute le bâton, comme aujourd'hui en Perse, en Arabie, en Égypte (2), car « la verge sur le dos de celui qui n'a pas de sens, » dont parle Salomon (3), est évidemment un instrument pénal, de même que la verge de la colère et le bâton de la fureur de Dieu, dont parle Isaïe (4). Les esclaves coupables d'adultère étaient seules frappées avec un nerf de bœuf (?) (5). En revanche les verges de fer, עַקְרַבִּים, dont parlent le livre des Rois (6) et celui des Paralipomènes (7), n'étaient pas, selon toutes les apparences, les instruments de supplices légaux. Cette peine, qui du reste n'était pas infamante, était appliquée par le juge suivant la nature du crime; mais il ne pouvait faire appliquer à aucun coupable plus de 40 coups. Les coups n'étaient pas appliqués, comme aujourd'hui en Orient, sur la plante des pieds, mais sur le dos, et l'exécution devait avoir lieu en présence du juge (8).

Après la captivité on se servit, en place de bâtons, de courroies de cuir ou de verges, et le châtiment de la bastonnade devint une flagellation. Les violateurs de la loi étaient d'ordinaire fouettés de verges, et cette peine remplaça souvent la peine de mort prononcée par la loi (1). On l'appliquait facilement dans les synagogues, à ce qu'il paraît (2), et elle devint infamante (3). Le coupable se plaçait le corps plié en avant, et, pour que le nombre 40, marqué par la loi, ne fût pas dépassé par mégarde, on ne donnait que trente-neuf coups (4); on se servait d'un fouet armé de trois courroies entrelacées, ce qui faisait que treize coups en valaient trente-neuf. La Mischna ne le dit pas expressément, mais le chiffre 39, et la remarque que le délinquant recevait toujours un nombre de coups qui pouvait se diviser par 3 (5), témoignent en faveur de cette opinion; aussi la peine se nommait, par rapport à ces trente-neuf coups, 40 *moins* 1 (6).

La peine de la flagellation était aggravée quand le délinquant avait déjà passé aux verges deux fois pour la même faute; dans ce cas le code rabbinique ordonnait qu'on attachât le coupable au billot et qu'on lui donnât à manger de l'orge jusqu'à ce qu'il en crevât (7). Les talmudistes discutent entre eux pour savoir si le tribunal des Trois (8), qui siégeait dans la synagogue (9), pouvait appliquer la peine de la flagellation (10). Le grand conseil ou le sanhédrin avait ce droit, comme on le voit d'après les Actes (11).

Il faut bien distinguer de la flagellation judaïque la flagellation romaine, qui, durant la domination des Romains en Palestine, fut aussi appliquée à des

(1) *Ps.* 88, 32. *Prov.*, 10, 13; 17, 26.
(2) Jahn, *Archéologie biblique*, II, 2, p. 330.
(3) *Prov.*, 10, 13.
(4) 10, 5.
(5) *Lév.*, 19, 20.
(6) III *Rois*, 12, 11, 14.
(7) II *Par.*, 10, 11, 14. D'après Éphrem, *Comment. sur III Rois*, 12, 14, c'étaient des lanières de cuir remplies de sable et garnies de pointes.
(8) *Deut.*, 25, 1-3.

(1) *Maccoth*, 3, 15.
(2) *Matth.*, 10, 17, 23, 34.
(3) Jos., *Antiq.*, IV, 8, 21, 23.
(4) *Maccoth*, 3, 10.
(5) *Ib.*, 3, 11.
(6) II *Cor.*, 11, 24.
(7) *Sanh.*, 9, 5.
(8) Cf. *Sanh.*, 1, 1.
(9) Lightfoot, *Horæ Hebr.*, p. 332.
(10) *Sanhedr.*, 1, 2.
(11) 5, 40.

Juifs (1). Elle se donnait soit avec des verges, soit avec des lanières garnies parfois de plomb et de pointes de fer (scorpions), et le nombre de coups n'était pas déterminé (2).

Les châtiments importés du dehors consistaient :

1° A *mutiler* le coupable ; on en voit déjà un exemple dans le livre des Juges (3) (on coupait le pouce et le grand orteil). Ordinairement on enlevait le nez, les oreilles, la main gauche ou le pied droit. Cette peine, à son maximum, la dichotomie (l'ablation d'un membre après l'autre jusqu'à ce que mort s'ensuivît), était surtout pratiquée en Égypte. On coupait habituellement le membre qui avait servi à commettre le crime (4). En Perse l'on mutilait souvent le cadavre des criminels (5).

2° A *aveugler* le coupable ; cette peine fut appliquée par les Chaldéens au roi de Juda Sédécias (6) ; elle est demeurée en usage en Perse jusque dans les temps modernes, notamment à l'égard des princes qu'on veut rendre incapables de régner. On aveuglait en enfonçant dans la prunelle de l'œil une pointe de métal chauffée à blanc, ce qui enlevait totalement la vue ou n'en laissait qu'un si faible reste qu'on pouvait encore entrevoir les objets, mais non les distinguer les uns des autres.

WELTE.

PEINES DE L'ENFER. *Voyez* ENFER.

PEINES DE L'EMPRISONNEMENT DANS L'ÉGLISE.

Parmi les diverses peines que le juge ecclésiastique pouvait appliquer aux membres du clergé, d'après le droit canon, se trouvait l'emprisonnement. Non-seulement le juge pouvait faire arrêter un accusé, pour l'avoir sous sa main jusqu'au moment du jugement, mais il pouvait prononcer la peine de l'emprisonnement contre lui. De là vient qu'un synode d'Angleterre (1261) ordonne que tout évêque ait une ou deux prisons (*carceres*) dans son diocèse pour les délinquants ecclésiastiques qui seraient pris en flagrant délit ou convaincus d'un crime (1). Car, dit le droit canon, quoique, dans l'origine, la prison ait été décrétée pour garder des coupables jusqu'à la sentence du juge, et non pour les punir, les évêques peuvent condamner à une *prison perpétuelle* ou *temporaire* les ecclésiastiques qui leur sont subordonnés, qui ont avoué leur délit ou en ont été convaincus, le juge ayant d'ailleurs pris en considération la grandeur de leur faute, leur personne et les autres circonstances aggravantes ou atténuantes (2). Parfois le prisonnier était condamné au pain et à l'eau, *carcer sine vel cum carena*. Si un ecclésiastique est mis en prison pendant l'instruction judiciaire, le concile de Trente ordonne que le prisonnier soit gardé, suivant son délit et sa personne, *in loco decenti* (3). Anciennement, en place de la prison, on enfermait l'ecclésiastique dans un couvent, *detrusio in monasterium*.

Le droit canon n'a pas indiqué de cas particulier où cette peine doive être prononcée ; il donne seulement des indications générales et abandonne l'application à l'appréciation du juge ecclésiastique. Il dit que, quand un ecclésiastique a commis une faute grave, qui entraînerait la peine de mort s'il était laïque, il doit être condamné à une prison perpétuelle, au lieu d'être livré

(1) *Matth.*, 27, 26. *Jean*, 19, 1. *Actes*, 16, 22.
(2) Cf. Drakenborch, *ad Livii Hist.*, l. XXIX, c. 18.
(3) 1, 6 sq.
(4) Diod. Sic., I, 78.
(5) Iahn, l. c., p. 357.
(6) II *Rois*, 25, 7. *Jér.*, 52, 11.

(1) Harduin, *Concil.*, t. VII, p. 868.
(2) *In sexto*, c. 3, *de Pœnis*.
(3) Sess. XXV, c. 6, *de Ref.*

au bras séculier. Il dit encore que la prison doit être appliquée aux ecclésiastiques *incorrigibles*, s'ils ont déjà été punis et se montrent endurcis dans leurs vices. Il y a aussi le cas spécial où le droit canon désigne le faussaire comme devant être condamné à la prison perpétuelle, *falsarius in perpetuum carcerem includendus*.

Enfin il indique l'emprisonnement comme un moyen d'empêcher le délinquant de retomber dans sa faute, d'ôter le scandale du milieu du peuple, de donner satisfaction au sentiment moral outragé, de sauver le condamné par la pénitence.

Les protestants avaient conservé ces principes du droit canon, et jusqu'au dernier siècle les consistoires appliquaient encore la peine de l'emprisonnement. La peine a disparu avec les tribunaux ecclésiastiques.

Cf. Gibert, *Corp. Jur. can.*, t. III, *tract. de judiciis, de pœnis*; Joh. Gærtner, *de Incarcerat. cleric. dissert.*, Altorfi, 1715; CORRECTIONNELLES (*maisons*).

PEINES ECCLÉSIASTIQUES OU CANONIQUES. L'Église fait usage dans un double but du pouvoir pénal que lui a légué le Christ : d'une part, en général, pour obtenir l'amendement du pécheur, quand elle est obligée d'intervenir par ses avertissements et ses châtiments ; d'autre part, pour venger le droit outragé, en faisant expier justement sa faute au coupable. C'est là-dessus que se fonde la distinction entre les peines qui ont pour but de réprimer et d'amender, *pœnæ medicinales*, et celles qui ont pour but de punir et de venger la justice outragée, *pœnæ vindicativæ*, quoique, dans ce dernier cas, le but moins médiat de l'Église soit toujours l'amélioration du coupable, comme dans le premier son but est de punir des caractères opiniâtres et rebelles.

1. Quant aux *moyens de répression* employés soit contre les ecclésiastiques et les laïques, soit exclusivement contre les premiers, *voyez* CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. IV, p. 165, et leurs diverses espèces aux articles EXCOMMUNICATION, INTERDIT, SUSPENSION.

2. Dans les premiers siècles l'Église appliqua les *pénitences publiques* (1); elles étaient unies à l'excommunication mineure ; tantôt elles étaient la condition de la réintégration de ceux qui avaient été exclus de la communion, tantôt elles étaient indépendantes de l'excommunication. Peu à peu elles cessèrent d'être des moyens d'expiation et d'amendement, et ne furent plus employées que contre de grands coupables qui avaient été frappés d'excommunication, pour servir de transition à leur réintégration. Mais, même sous ce rapport, on ne les voit plus souvent en usage, le concile de Trente ayant confié à la discrétion des évêques le droit de prononcer ces pénitences publiques.

3. Les peines canoniques proprement dites, dans le sens le plus restreint, telles que les censures, étaient, suivant l'ancien droit, destinées, soit, en général, aux ecclésiastiques et aux laïques, soit seulement à des membres du clergé.

a. Comme peines appliquées aux ecclésiastiques et aux laïques on voit, dès le sixième siècle, mais surtout au moyen âge, alors que la juridiction pénale de l'Église était si largement étendue, que la plupart des fautes et délits étaient soumis à son jugement : 1° le *bannissement* hors d'une paroisse, d'un diocèse (2) ; 2° l'*emprisonnement*, pour un temps marqué ou indéterminé (3) ; 3° l'*amende*. Il fut admis de bonne heure

(1) *Voy.* PÉNITENCE (degrés de la).

(2) *Conc. Aurel.*, IV, a. 541, c. 29, c. 9, dist. LXXXI ; c. 9, c. 3, quæst. 4.

(3) C. 15, § 1, X, *de Hæret.*, V, 7 ; c. 27, § 1, X, *de Verb. sign.*, V, 40.

que ceux que l'âge, les infirmités, la santé rendaient trop faibles pour remplir des pénitences proprement dites, pouvaient être condamnés à des amendes proportionnées à leur faute et destinées à de pieuses fins (1).

Mais tous ces moyens ne sont plus usités de nos jours, au moins contre les laïques. En revanche une peine particulière, et dont l'usage est encore réservé à l'Église sous certaines restrictions, est la *privation de la sépulture ecclésiastique*. Voir à ce sujet l'article Sépulture.

5. Parmi les peines édictées contre les délits disciplinaires les canons énumèrent, outre les peines arbitraires, *pœnæ arbitrariæ*, abandonnées à l'appréciation des évêques, dont la répression appartient encore, comme autrefois, exclusivement aux supérieurs ecclésiastiques :

Des *peines d'emprisonnement* dans les maisons correctionnelles diocésaines, destinées à cette fin (2);

Des *peines corporelles*, surtout contre de jeunes clercs encore soumis à la discipline de l'école, ou unies, comme aggravation de peine, à la destitution, à l'excommunication, etc. (3);

La *translation*, appliquée non au point de vue purement administratif, ou à la demande de l'intéressé, *translatio*, mais contre son gré et comme punition (*translocatio*);

La *privation temporaire du bénéfice* dont jouit un ecclésiastique (4) ou la *destitution* définitive pour causes graves (5);

La *privation des droits de l'état ecclésiastique*, par la réintégration dans l'état laïque, qui n'était en usage que dans l'ancien droit (1), ou par l'exclusion de l'état clérical, conservée dans le droit plus moderne des décrétales (2);

Enfin l'*incarcération dans un monastère* (3), la plupart du temps jointe à la destitution ou à la dégradation, comme aggravation de peine ou moyen d'aider le zèle du pénitent. Cette peine n'est plus en usage aujourd'hui.

Permaneder.

PEINES (leur but). *Voyez* Satisfaction.

PEINES TEMPORELLES ET ÉTERNELLES. *Voyez* Pénitence (*œuvres de*), Satisfaction, Indulgences, Purgatoire, Enfer.

PEINTURE CHRÉTIENNE. L'histoire de la peinture, telle qu'elle s'est développée sous l'influence du principe chrétien, peut se diviser en trois périodes.

La première période s'étend du premier siècle au milieu du treizième; la deuxième, du milieu du treizième siècle au milieu du seizième; la troisième, du milieu du seizième jusqu'à nos jours.

La première période présente peu de chose de remarquable. Durant les trois premiers siècles la peinture chrétienne, comme l'art en général, ne put se manifester que par de faibles ébauches (4). La crainte de retomber dans l'idolâtrie païenne, la pauvreté, la situation opprimée des Chrétiens ne permirent pas à l'art de se développer librement. Les premières traces de peinture chrétienne, encore fort imparfaites et tout à fait étrangères aux délicatesses, aux grâces, à la perfection de la forme antique, se trouvent dans les catacombes (5). Leur caractère, comme celui de l'art chrétien, est, en géné-

(1) *Voy.* Amendes.
(2) *Voy.* Correctionnelles (maisons); Decanica; Peines d'emprisonnement.
(3) *Voy.* Corrections corporelles.
(4) *Voy.* Privation.
(5) *Voy.* Déposition.

(1) *Voy.* Communion laïque.
(2) *Voy.* Dégradation.
(3) *Voy.* Detrusio in monasterium.
(4) *Voy.* Christ (images du), et Images dans l'Église.
(5) *Voy.* Catacombes.

ral, à cette époque, plus symbolique qu'artistique : c'est la barque, symbole de l'Église; le paon, symbole de l'immortalité; l'âne, figure de l'espérance; l'agneau, le cep de vigne, le poisson, la licorne, le pélican, représentant le Christ; la colombe, représentant l'Esprit-Saint.

On trouve sur les murs des catacombes des peintures représentant Jonas dans la baleine; les trois adolescents dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions, Isaac sur le bûcher, d'une part comme types figurant le Messie, d'autre part pour rappeler aux confesseurs la mort du martyre qui les attend et le triomphe qui en doit ressortir. On voit encore beaucoup de croix peintes, fleurissant au sein des roses (1). Le Christ est surtout représenté dans son rapport avec les paraboles de l'Évangile, comme le bon Pasteur, qui porte la brebis égarée sur ses épaules; Moïse faisant jaillir l'eau du rocher est le type de la grâce divine. On rencontre même des figures mythologiques comme prototypes d'idées chrétiennes: Orphée, jouant de la lyre et apaisant les bêtes féroces, représente la victoire du Christianisme, etc., etc. Mais ces images n'ont pas de valeur artistique; leur but est l'édification religieuse; elles rappellent seulement l'esprit profond et la portée sublime de la nouvelle religion.

Ce ne fut que plus tard, lorsqu'au quatrième siècle Constantin eut assuré la victoire du Christianisme et que la doctrine chrétienne eut été dogmatiquement fixée, notamment par le concile de Nicée proclamant, contre l'arianisme, la divinité du Christ, que la peinture commença à abandonner le symbole pour représenter réellement le Christ, les Apôtres, la sainte Vierge et les martyrs. Les églises chrétiennes nouvellement bâties furent ornées de ces figures, généralement peintes sur un fond d'or. Toutes les peintures de cette période sont dans le *style byzantin*, qui se caractérise par la dureté, la roideur, la sécheresse, l'uniformité. Les figures créées dans ce style, lors même que les têtes sont parfois d'une beauté vraiment grecque, sont mortes, décharnées, allongées, roides et gauches; les yeux sont très-ouverts, la couleur est sombre. En général, en place de l'ombre, une ligne en or marque l'extrémité supérieure des plis des vêtements. Ce style dur et monotone se conserva en Orient et en Occident jusque vers la fin du treizième siècle. Les perturbations politiques de cette époque, la controverse et la guerre des iconoclastes de l'Orient (1), et en Occident les invasions des barbares, anéantissant complétement les derniers restes de l'art ancien, entravèrent longtemps le développement de la peinture chrétienne.

Ce ne fut qu'au milieu et vers la fin du treizième siècle que la peinture commença à s'affranchir de la dureté du style byzantin pour parvenir, dans le courant du quatorzième, du quinzième et du seizième siècle, à son apogée, notamment en Italie et en Allemagne.

En Italie fleurirent surtout deux écoles, l'école *florentine* et l'école *ombrienne* (appelée l'école de Sienne d'abord); toutes deux poursuivirent la même direction et aspirèrent à représenter le Christianisme dans son esprit et sa profondeur; elles tirèrent leurs sujets de l'histoire sainte et des légendes. Ce n'est plus, comme dans l'art antique, la beauté purement extérieure et sensible, les mouvements énergiques, les formes d'une nature sauvage et superbe, qui se révèlent dans

(1) *Voy.* CROIX, IMAGE.

(1) *Voy.* IMAGES (controverse des).

ces créations de l'art, mais la beauté intérieure, la vertu ennoblie par la grâce, la créature transfigurée par la sainteté. Les peintres de ces deux glorieuses écoles créèrent des tableaux qui, animés d'un souffle divin, révélèrent un génie absolument inconnu à l'art antique. Ce qui distingue ces deux écoles l'une de l'autre, c'est que l'école florentine a un caractère plus dramatique : l'action, la réalité, la nature objective prédominent dans ses œuvres; elle vaut surtout par le dessin et la couleur, et elle incline volontiers vers les réalités mondaines, tandis que le caractère de l'école ombrienne est lyrique, tendre et délicat, et aspire surtout à exprimer la beauté intérieure de l'âme.

Les commencements de ces écoles tiennent beaucoup encore de la dureté et de la sécheresse du style byzantin; les artistes négligent la forme pour représenter surtout l'idée; mais ils ont une foi si profonde et si vraie, ils s'élancent si vigoureusement vers l'infini que c'est dans leurs œuvres que le principe chrétien a trouvé son expression la plus parfaite. Les maîtres de cette école aiment surtout les scènes de la vie de la sainte Vierge, de l'enfant Jésus, les formes angéliques, etc., etc. Les paupières de leurs belles et religieuses têtes sont à demi closes; le regard ne semble se diriger vers aucun objet de ce monde, il se replie au dedans et contemple la sphère céleste. Le sens mystique des accessoires répond au sujet principal; des fleurs naissent aux pieds de l'Enfant divin, un agneau se tient à ses côtés, une source jaillit non loin de là. Le fond est lumineux; tout annonce une sphère supérieure, un monde transfiguré.

Parmi les premiers maîtres de l'école florentine on compte *Cimabué* (*Giovanni Gualtiere*), né en 1240 († en 1310). Il peignit dans l'église de Sainte-Croix, à Florence, sur fond d'or, puis dans l'église d'Assise, où un art nouveau fleurit autour du tombeau de S. François. Il s'affranchit déjà beaucoup de la rigidité du style byzantin, et inaugura une période nouvelle. On cite surtout de lui une *Madone avec l'Enfant Jésus*, à S. Maria Novella de Florence. Ce tableau fut porté en procession solennelle de sa maison à l'église. Une de ses gloires est d'avoir découvert la vocation de Giotto.

Giotto (1), contemporain et ami de Dante (2), naquit, entre 1266 et 1276, à Vespignano, près de Florence. Cimabué le rencontra un jour qu'il gardait ses troupeaux et s'amusait à dessiner une brebis avec une pierre pointue; il devina l'artiste, le reçut au nombre de ses élèves, et Giotto surpassa bientôt son maître. Il fut occupé dans les églises de Florence et acheva les peintures commencées par Cimabué à Assise. Ses compositions sont pleines de feu, de naturel, de vérité. Il aimait les tableaux allégoriques. C'est ainsi qu'il représenta la Chasteté sous la figure d'une femme assise sur un rocher, insensible aux couronnes et aux palmes qu'on lui présente de toutes parts; — la Pénitence, un fouet à la main, poussant devant elle l'Impureté; — la Pauvreté marchant nu-pieds à travers les ronces. Il mourut en 1336 (3).

Un des plus grands maîtres de cette école fut certainement *Masaccio* (4). Il enrichit l'église des Carmes de Flo-

(1) Par corruption pour Angiolotto, diminutif d'Angélo.

(2) *Voy.* DANTE.

(3) On a de lui, au Louvre, à Paris, un *S. François d'Assise recevant les stigmates*. On voit dans Saint-Pierre de Rome une mosaïque de Giotto représentant *S. Pierre marchant sur les eaux*.

(4) Dit aussi Thomas Guidi di San-Giovanni, né près de Florence en 1401, † vers 1443.

rence de peintures remarquables par la noblesse, la grandeur et une mâle gravité. Toutes ses œuvres sont pleines de vie et de vérité et fourmillent d'ailleurs d'anachronismes. Les plus célèbres sont : *Adam et Ève chassés du Paradis*, *Scènes de la vie de saint Pierre et de saint Paul*. Il mourut assez obscurément en 1443.

Fra Giovanni da Fiesole, né en 1387, surnommé aussi *il beato Angelico*, entra jeune encore chez les Dominicains de Fiésole, se livra à la peinture, et appartint, par ses tendances, plus à l'école ombrienne qu'à celle de Florence. Il couvrit de fresques les murs de son couvent et une chapelle du Vatican. Peindre était pour lui entrer en communication familière avec le Sauveur, et il ne prenait jamais son pinceau sans s'y être préparé par la prière. Ce qu'il gagnait il le distribuait aux pauvres. Ses personnages sont roides comme des statues de bois, mais d'une expression pleine de piété et de ferveur. Un souffle céleste anime ses œuvres; le coloris en est lumineux. — Fiésole mourut à Rome en 1455.

Benozzo Gozolli (1400-1478) fut son élève. Il laissa comme œuvre capitale vingt-quatre grandes fresques au Campo-Santo de Pise; il inclinait plus que son maître vers l'expression mondaine.

Cette tendance fut plus marquée encore dans *Philippo Lippi* (1400-1469), né à Florence. Ici le sentiment intime disparaît sous l'éclat des couleurs (1), de même que chez *Botticelli* et *Philippino Lippi*, son fils (2). Un peintre plus sérieux et plus digne fut *Cosimo Roselli* (1441-1521), qui peignit à Florence. *Domenico Corradi*, dit le *Ghirlandajo*, né en 1451, mort en 1495, remplit de ses travaux Florence et Rome. Il se distingue par une grande perfection technique. Ses chefs-d'œuvre sont : la *Mort de saint François* et *Saint Jean-Baptiste*. Du reste il fourmille d'anachronismes et a une tendance mondaine prononcée.

Luc Signorelli se rendit célèbre par les fresques de la cathédrale d'Orviéto (le *Paradis*, la *Chute de l'Antechrist*, le *Jugement dernier*).

Enfin les plus grands maîtres de cette école sont *Léonard de Vinci* et *Michel-Ange Buonarotti*.

Léonard, né en 1452 au château de Vinci, dans les environs de Florence, fut grand comme peintre, mécanicien, ingénieur et architecte. Il réunit la vigueur à la grâce, et mit autant de délicatesse dans ses images de la Vierge que de feu, d'énergie et de mouvement dans les personnages de ses tableaux historiques. La fresque de la *Cène*, à Milan, est son chef-d'œuvre. Le musée du Louvre a neuf tableaux ou portraits de lui, entre autres la *Vierge aux Rochers*, le portrait de *Charles VIII* et la célèbre *Joconde*. Dans ses portraits de la Madone, reconnaissable à ses boucles blondes et abondantes, il incline vers l'école ombrienne. Il mourut à Amboise en 1519.

Bernardino Luini (1530) est son plus notable élève. Ses tableaux ont un charme divin. A Luini se rattachent encore le tendre *César da Sesto*, le vigoureux *Gaudentio Ferrari*, dont le *Martyre de sainte Catherine* est surtout célèbre.

Michel-Ange Buonarotti, génie original, puissant et hardi, né en 1474 au château de Caprèse, en Toscane, fut à la fois sculpteur, architecte, peintre, musicien et poëte. Toutes ses œuvres portent le cachet de la grandeur et du sublime. Il n'a pas, comme Léonard de Vinci, le charme et la grâce; il ne connaît que la force et l'élévation. Son

(1) Son meilleur ouvrage est un *Couronnement de la Vierge*, à Florence.

(2) *Péché originel*, *Pierre en prison*.

dessin est magistral, ses raccourcis sont hardis, son coloris facile. Il peignit à fresque la chapelle Sixtine. Tout le monde connaît ses scènes de la création, la *Naissance d'Adam*, la *Création du monde*, le *Péché originel*, et surtout son *Jugement dernier*. Michel-Ange mourut en 1564.

Son disciple le plus remarquable fut *Daniel Rizzarelli*, né en 1566, dont le chef-d'œuvre est la *Descente de Croix*, à la Trinité du Mont, à Rome. Léonard et Michel-Ange furent suivis par une série d'artistes qu'on nomme les *classiques* dans l'histoire de l'art, et parmi lesquels brillent surtout *Fra Bartoloméo* et *André del Sarto* (1488-1530) (1). Il faut citer encore *Raphaël Limo del Garbo, Albertinelli Roso, Ridolfo Ghirlandajo*, ami et disciple de Raphaël.

L'école ombrienne fut précédée par celle de Sienne, à laquelle appartiennent *Giovanni di Siena, Matteo di Siena, Ansano di Pietri*. Quoique leurs personnages aux longs profils, aux mains amaigries, rappellent la roideur de l'école byzantine, on y sent la vie et l'âme du principe chrétien ; mais c'est ce qui distingue surtout l'école ombrienne.

Pierre Pérugin (1446-1524), maître de Raphaël, fut le premier artiste hors ligne de cette école. Ses tableaux représentent surtout les scènes de la vie de la sainte Vierge; les plus remarquables sont : l'*Assomption*, l'*Adoration des pasteurs*, l'*Enfant Jésus dans un jardin de roses, Magdeleine*. Il unit la vigueur à la délicatesse, et rien n'est plus énergique et plus grave que ses figures d'hommes. Les formes sont encore maigres, les fonds clairs, chauds et brillants.

Après le Pérugin on nomme avec honneur *Bernardino Pinturichio*, son disciple et heureux imitateur; *André di Luigi, Sancio d'Urbin*, père de Raphaël, qui créa de charmantes figures d'anges; *Tiberio d'Assise, Giralome Genga, Giovanni di Spagna, Melanci de Montefalco*, et surtout *François Francia*, né à Bologne en 1460 († en 1533), qui s'attacha scrupuleusement à cette école et en représente fidèlement l'esprit. Il aime, comme le Pérugin, à peindre des Madones avec l'enfant Jésus et des sujets historiques et pieux. Les yeux de ses personnages sont grands, sombres, relevés par de fortes ombres; son coloris est plus ardent que celui du Pérugin, la couleur de la peau plus blanche, les cheveux foncés, l'expression sévère. Il surpasse le Pérugin dans la forme générale du corps et fait preuve de plus de connaissances plastiques (1). Les tableaux les plus remarquables de ce maître sont : l'*Annonciation*, à Milan; la *Descente de croix*, à Parme; l'*Enfant Jésus couché dans un buisson de roses, adoré par sa mère*, à Munich.

Mais le plus illustre maître de cette école, et, en général, le plus grand des peintres, est, sans contredit, *Raphaël Sancio*, fils de Giovanni Sancio, né à Urbin en 1483, élève de Pierre Pérugin, qu'il ne tarda pas à dépasser. Il créa, à la manière de Pérugin, en évitant sa roideur, de 1495 à 1504, les tableaux suivants : *Couronnement de la sainte Vierge*, au Vatican; *Mariage de la sainte Vierge*, à Milan; de 1504 à 1508, la *Madone au chardonneret*, à Florence; la *Madone*, la *Sainte Famille*, à Munich; la *Sépulture du Christ*, à Rome; la *Foi*, l'*Espérance* et la *Charité*, à Rome, et d'autres madones qui se trouvent à Munich, Berlin, Vienne et Paris. Tous ces tableaux

(1) *Siméon tenant l'enfant Jésus dans ses bras.*

(1) Le *S. Sébastien* de la Pinacothèque de Padoue.

portent le sceau du génie le plus idéal, le plus sublime et le plus pur. Ses œuvres les plus grandioses furent achevées entre 1508 et 1520. Le Pape Jules II l'appela à Rome et ouvrit un vaste champ à sa féconde activité. Il peignit, dans les chambres du Vatican, la *Dispute du saint Sacrement*, *Héliodore au temple*, *Léon et Attila*, la *Victoire de Constantin sur Maxence*. Puis il orna la cour du Vatican, dite des Loges, de fresques représentant 48 scènes de l'Ancien Testament et 4 du Nouveau. Léon X lui confia la décoration de la chapelle Sixtine. Le bas des murailles devait être orné de magnifiques tapisseries représentant des scènes du Nouveau Testament, pour lesquelles Raphaël composa, en 1515 et 1516, les cartons qui furent exécutés en Flandre. On y voit : la *Pêche de S. Pierre*, le *Châtiment d'Ananie*, la *Conversion de S. Paul*, la *Punition du mage Élymas*, la *Prédication de S. Paul à Athènes*. Parmi les madones que Raphaël peignit à cette époque on distingue ; la *Madone à la chaise* et la *Madone de Foligno*. Son chef-d'œuvre, et peut-être celui de la peinture, est la *Madone Sixtine*. Cette peinture avait été originairement destinée à figurer sur une bannière, et parvint, à travers les vicissitudes les plus singulières, entre les mains d'Auguste de Saxe. On sait que ce tableau représente la Reine du ciel, planant dans les nuées, tenant l'Enfant divin dans ses bras ; à droite se trouve, à genoux, le Pape S. Sixte montrant à la Vierge l'église de Foligno, qu'il lui recommande ; à gauche se trouve, également à genoux, Ste Barbe, jetant un regard doux et protecteur vers cette même église. Au bas du tableau sont accoudés deux anges, que Raphaël n'ajouta que plus tard, et qui se sentent parfaitement à leur aise dans cette auguste société. Une grandeur divine respire sur la face de la Vierge ; les yeux de l'Enfant, placé doucement sur les bras de sa mère, sont d'une profondeur sans égale ; tout révèle que c'est un enfant divin. D'autres tableaux dus au pinceau de ce grand maître sont : *Jésus portant la croix*, qui se trouve à Madrid ; la *Vision d'Ézéchiel*, et le dernier de ses travaux, qu'on exposa à ses funérailles, la *Transfiguration*.

Raphaël mourut à l'âge de trente-sept ans, au milieu de sa gloire, de sa fécondité. C'est un génie incomparable. Il réunissait toutes les qualités de l'école ombrienne et de l'école florentine, la grâce, la beauté, la grandeur, la sublimité, la plénitude de l'esprit chrétien. Ses tableaux profanes et mythologiques sont d'un caractère aussi magistral et aussi inimitable que ses tableaux religieux.

Léonard de Vinci, Michel-Ange, et surtout Raphaël, les trois grands maîtres de la peinture en Italie, durant cette brillante et unique période, laissèrent après eux de nombreux élèves, remarquables par leur talent, leur habileté, mais qui n'atteignirent jamais à la hauteur de leurs maîtres; ils s'éloignèrent, en général, après la mort de ces derniers, du principe qui les avait inspirés, et leur pinceau fut plus mondain que religieux.

Le plus habile élève de Raphaël fut *Jules Romain* (1492-1546). Après lui se distingue *Antoine Allegri*, surnommé *Le Corrége*, du lieu de sa naissance, né en 1494 († 1534). Le Corrége est inimitable dans son clair-obscur ; il crée des tons de lumière merveilleux ; telle est la lumière de son célèbre tableau de la *Sainte Nuit*, à Dresde. Du reste Le Corrége s'écarte du style strictement religieux ; ses tableaux sacrés sont entachés d'une sentimentalité exagérée et d'une fausse grâce. Ce ne sont plus les personnages de Pérugin, de Francia, de Raphaël, de Léonard. Aux œuvres les plus remarquables du Corrége

il faut ajouter les fresques de la coupole du dôme de Parme, la *Madeleine pécheresse*, le *Mariage de Ste Catherine avec l'enfant Jésus*, à Naples, et la *Madonna Cingarelli*.

A côté des écoles de Florence et de l'Ombrie fleurit, durant cette période, l'*école de Venise*, remarquable surtout par son brillant coloris; son style est profane, mythologique et vulgaire. Les peintres de cette école traitent encore des sujets sacrés, mais ils n'ont plus l'esprit religieux. Malgré leur habileté incontestable et leur adresse à manier la couleur ils manquent la plupart de grandeur et d'inspiration véritable.

Les artistes les plus étonnants de cette école brillante et bruyante sont : *Le Titien* (1477-1576); on admire de lui le *Christ porté au tombeau*, l'*Ascension*. Ses couleurs sont merveilleusement fondues; ses tableaux de mythologie et d'histoire profane sont nombreux.

Giorgione (1477-1511); *Bordenone*, son élève (1487-1531); *Paul Véronèse* (1530-88) (les *Noces de Cana*, avec cent vingt figures), à Paris; *Bellini* (1426-1516), et son frère, *Gentile Bellini* (1421-1501); *Le Tintoret* (1512-1594), très-fécond, incline vers l'allégorie; *Basano*, scènes champêtres, images bibliques et mythologiques, le plus insignifiant de tous ceux qui ont été nommés jusqu'ici.

L'esprit religieux se perd peu à peu et finit par s'évanouir complétement. Padoue, Milan, Naples et Ferrare ont des peintres qui suivent des directions diverses, se rapprochant les uns de l'école florentine, les autres de celle de l'Ombrie; tels sont *Castagno*, *Pollajuolo*, *Verocchio*, *Lorenzo Costa*, *Squarzone*, *Forli*, *Antonio*, *Solario*.

Les Allemands eurent, durant cette période, une école florissante et indépendante de celles d'Italie.

Dès le huitième siècle la peinture chrétienne passa les Alpes, sous Charlemagne, et fut cultivée par les moines, qui couvrirent leurs manuscrits d'inimitables miniatures (1). Ces images microscopiques sont faites avec un soin, un esprit, une netteté admirables ; tel est l'*Évangile* de la bibliothèque de Munich, provenant du couvent de Niedermunster, près de Ratisbonne. Hors de là le type byzantin régna sans partage jusqu'au treizième siècle. Le treizième siècle inaugure en Allemagne une période plus favorable à la peinture chrétienne, et celle-ci se développe, dans le courant du siècle suivant, en même temps que l'architecture gothique et la poésie, avec un éclat et un succès croissant, à Augsbourg, Cologne, Nuremberg, Ulm, en Saxe et dans les Pays-Bas. La peinture allemande a beaucoup d'analogie avec l'école ombrienne. Les formes sont d'abord mesquines, mais l'expression des visages devient profonde, sérieuse, pleine de foi. Il est difficile de voir de plus belles têtes que celles des anciens maîtres allemands. Les tableaux, peints sur fond d'or, sont d'une expression grave et d'un coloris chaud et vigoureux. Ils sont, en général, tirés de l'histoire sainte et des légendes. Les ennemis de Jésus sont représentés avec des figures d'une laideur qui, le plus souvent, n'a plus rien d'humain. Aux maîtres les plus remarquables de cette période appartiennent *Jean* et *Hubert van Eyk* (2) (1366-1426); *Jean Hemmeling* (1479), grave et digne (3); *Isaac de Malines; Jean Holbein l'ancien*, d'Augsbourg, dur et austère; *Martin Schön*, de Colmar, est plus délicat. Nuremberg donne le jour à *Michel Wohlgemuth*

(1) *Voy*. BIBLE DES PAUVRES.

(2) *Voy*. EYK.

(3) Voir son *S. Christophe portant l'enfant Jésus à travers les flots*. La tête de l'enfant est belle et aimable.

(† 1519), d'abord assez doux, puis dur jusqu'au difforme; à *Albert Dürer* (1471, † 1528), le Léonard de Vinci allemand (1). *Luc Kranach*, né en 1472, † 1553, appartient à l'école de Saxe. A Ulm *Zeitblom* a un coloris chaud et ardent; *Jean Holbein le jeune* (1498-1544), connu par sa *Madone de Dresde*, sa *Danse des Morts* à Bâle. Le Hollandais *Luc de Leyde*, le Néerlandais *Quintin Messis* († 1529); puis *Jean Schoreel*, à qui on doit la *Mort de la Ste Vierge* qui se voit à Munich.

La peinture des vitraux fleurit aussi à cette époque. La peinture ordinaire ne trouvant pas de place dans les églises gothiques, on la remplaça par les vitraux dont on orna les fenêtres et qui représentèrent surtout le côté mystique de la religion.

Avec la troisième période, à dater du milieu du seizième siècle, commence la décadence de la peinture chrétienne. Si, dans la première période, l'art avait été sec, roide et anguleux, il devint désormais gras, luxurieux, mondain, esclave de l'esprit du siècle. On remarque déjà cet évanouissement du type religieux dans l'école de Venise, et, plus tard, dans celle de Florence; mais durant cette période cette aberration devient de plus en plus prononcée. Le goût de l'allégorie, la recherche de l'effet, le caractère théâtral prévalent partout. La force devient exubérance, la délicatesse fausse grâce, la mollesse sensualité. Vers la fin du dix-huitième siècle la peinture est surchargée de détails sans goût comme l'architecture; des vêtements flottant au vent, des anges qui dansent et soufflent dans des trompettes, des madones qui ont l'air de servantes ou de courtisanes, remplacent les figures nobles, chastes, modestes et pures de la bonne période. La décadence de la foi, le goût du paganisme, le fanatisme des réformateurs, le luxe des cours, les agitations politiques de cette époque, tout concourut à éloigner la peinture de son principe. Parmi les artistes les plus remarquables de cette période, qui, en conservant beaucoup d'habileté et une certaine grandeur, abandonnent plus ou moins le type religieux, on cite, en Italie: *Annibal* et *Ludovic Carrache* (1609); *le Dominicain; Guido Réni* († 1642), grand dans le détail, plus tard sentimental, théâtral (1); *Sassoferrato, Baroccio, Lanfranc; Carlo Dolce* (1686), doux comme son nom; *Pierre de Cortone* († 1669), la plupart éclectiques; en Flandre: *Pierre-Paul Rubens*, né à Cologne en 1577, grandiose, d'un coloris frais et ardent, d'une fécondité extraordinaire. Il y a peu d'églises dans les Pays-Bas qui ne possède un tableau de Rubens; des galeries entières sont ornées de tableaux de ce peintre inépuisable, surtout à Paris. Parmi ses œuvres religieuses les plus célèbres on cite la *Descente de croix*, de la cathédrale d'Anvers. Il mourut en 1640. Son plus illustre élève est *Antoine Van Dyck*, né à Anvers en 1599, † en 1641, plus délicat et moins vigoureux que Rubens; *Gaspard Crayer*, † à Gand en 1669, auteur d'une foule de diptyques d'autel; *Rembrandt*, né en 1660 près de Leyde, incomparable pour ses clairs-obscurs, mais dont les peintures religieuses ont peu de valeur. La plupart des autres peintres néerlandais négligent les sujets religieux et ne font plus que des tableaux de genre. En Espagne la peinture religieuse, subissant à la fois l'influence de l'Italie et de l'Allemagne, parvint à un haut degré de prospérité. Le plus grand peintre de l'école espagnole est *Murillo*, né à Séville en 1618 et mort à l'hôpital de cette ville en 1682. Il est profond, son co-

(1) *Voy.* DURER.

(1) *Assomption.*

loris est ardent. Il y a une foule de tableaux de lui à Séville, Madrid, Paris et Vienne. Sa *Madone avec l'Enfant*, de la galerie de Leuchtenberg, à Munich, est un chef-d'œuvre.

Le dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième furent stériles. Les artistes cultivèrent avec prédilection le paysage et le genre et partiellement l'histoire. Ils empruntèrent volontiers leurs sujets à la mythologie et à l'allégorie. Ils dédaignèrent et abandonnèrent les maîtres du moyen âge. La peinture chrétienne s'endormit, sauf dans quelques artistes isolés (*Knoller*, *Zick*, *Huber de Weissenhorn*), jusqu'au moment où le roi Louis de Bavière ouvrit une ère nouvelle à la peinture religieuse en Allemagne. Sous l'influence de ce prince, protecteur éclairé des arts, deux écoles fleurirent en Allemagne, l'une à *Munich*, l'autre à *Dusseldorf*. Toutes deux s'attachèrent, avec plus ou moins de bonheur, aux écoles d'Ombrie, de Florence, et à l'école allemande de la seconde période, et tâchèrent d'en ressusciter l'esprit. Les maîtres les plus illustres de ces écoles sont : *Overbeck*, à Rome (1); *Cornélius*, à Munich; *Schorr*, *Hesse* (fresques à Munich), *Schadow*, *Schraudolph* (dans la cathédrale de Spire), *Kaulbach* (*la Ruine de Jérusalem*); *Hundertpfund*, à Augsbourg. La peinture sur verre fut également restaurée et traitée de main de maître. Si l'éclat de la couleur des antiques vitraux n'a pas été complétement égalé, le grand avantage des vitraux modernes est d'éviter les désagréables rubans de plomb dans lesquels les anciens enchâssaient les divers compartiments. Le dix-neuvième siècle a fait de nobles et heureux efforts pour raviver la peinture chrétienne; elle ne reprendra sa splendeur complète que lorsque l'Église aura ranimé la foi et le génie de l'Europe vieillie et blasée.

(1) Une foule de tableaux tirés de l'histoire sainte, *la Nativité du Christ*, *la Mort de S. Joseph*, *le Triomphe de la Religion dans les arts*.

Cf. l'article Esthétique.

Weber.

Pélage Ier, Pape de 555 à 560, succéda à Vigile. Il était Romain de naissance, fils de Jean, qui avait été vicaire du préfet du prétoire. Il avait été archidiacre de l'Église romaine sous le Pape Silvère et apocrisiaire à Constantinople. En 546 il fut envoyé, en qualité d'ambassadeur des Romains, vers Totila, roi des Goths; puis il redevint apocrisiaire à Constantinople et appuya, à ce titre, avec le patriarche Mennas, les plaintes des moines de Palestine contre Origène, auprès de l'empereur Justinien. Plus tard il accompagna le Pape Vigile à Constantinople et dans son exil. On le soupçonnait, dit Anastase, d'avoir pris part aux intrigues contre le Pape Silvère, ou même d'avoir été cause de la mort du Pape Vigile. Une grande partie des Romains, mus par ces motifs, ne voulurent pas le reconnaître d'abord, et il ne trouva pas trois évêques qui consentissent à le sacrer. Le sacre eut cependant lieu par les mains de Jean, évêque de Pérouse, Bonus, évêque de Férentinum, et du prêtre André, d'Ostie. Pélage, pour se laver des soupçons qui planaient sur lui, jura solennellement sur l'Évangile et la croix qu'il était innocent des accusations qu'on faisait peser sur lui. La continuation de la controverse des Trois-Chapitres (1) troubla tout le pontificat de Pélage Ier. S'étant prononcé en faveur du cinquième concile œcuménique et contre les Trois-Chapitres, il fut accusé par ses adversaires de trahir le concile universel de Chalcédoine. Pélage réfuta cette accusation dans une lettre adressée aux évêques et dans un écrit destiné à toute l'Église. L'évêque Primasius, de Carthage, porta

(1) *Voy.* Chapitres (Trois-).

aussi les évêques d'Afrique à reconnaître le cinquième concile universel; mais dans le nord de l'Italie et en Istrie on en vint à un schisme universel, à la tête duquel se placèrent Paulin, évêque d'Aquilée, et Vitalis, évêque de Milan. Le concile de Constantinople (cinquième œcuménique) fut rejeté, par un synode d'Aquilée de 557, comme contraire au concile de Chalcédoine; Pélage et le général des armées de l'empereur, Narsès, furent excommuniés. Pélage engagea Narsès à arrêter Paulin et Vitalis comme schismatiques; mais Narsès refusa.

Le schisme se perpétua après la mort du Pape (1). Pélage nomma, à la demande de Childebert, roi des Franks, Sapaudus, évêque d'Arles, vicaire apostolique dans les Gaules. Peu de temps après le Pape mourut, ayant, au commencement du mois de mars 560, posé la première pierre de l'église des Apôtres S. Philippe et S. Jacques.

REUSCH.

PÉLAGE II, Pape. — Pélage Ier avait eu pour successeur Jean III, auquel avait succédé Benoît Ier. Ce Pape eut pour héritier au trône pontifical Pélage II (577-590). Né à Rome, Pélage, d'après le nom de son père, Winigildes, devait être d'origine gothique. Rome étant assiégée par les Lombards (2) et fort agitée d'ailleurs, le clergé crut qu'il était important de pourvoir sans retard à la vacance du Saint-Siége, et Pélage fut sacré avant que son élection eût été confirmée par l'empereur. Le diacre Grégoire (qui devint le successeur de Pélage sous le nom de Grégoire Ier) fut alors envoyé en qualité d'apocrisiaire à Constantinople pour justifier ce qui s'était passé et demander en même temps l'appui de l'empereur contre les Lombards, qui troublaient toute l'Italie, que les empereurs de Byzance leur avaient en quelque sorte abandonnée.

Plus tard Pélage chercha, par l'intermédiaire d'Aunacharius, évêque d'Auxerre, à obtenir le secours des Franks contre les Lombards. Les efforts qu'il fit pour mettre un terme au schisme de l'Istrie furent inutiles. Il envoya, dans cette circonstance, à Élie, patriarche d'Aquilée, trois écrits rédigés les uns après les autres par Grégoire; mais Élie résista opiniâtrément. Les mesures de rigueur que l'exarque Smaragdus prit contre le successeur d'Élie, Sévère, et trois de ses évêques, restèrent également sans résultat.

Lorsque, en 588, le patriarche Jean le Jeûneur se fit donner le titre d'évêque œcuménique par le concile de Constantinople, le Pape Pélage protesta contre cette usurpation et interdit à son apocrisiaire toute communication avec ce patriarche. Un écrit du Pape, relatif à cette affaire, qui se trouve dans les collections des conciles, est, contrairement à l'avis de Baronius et de Ceillier, considéré comme peu authentique par la plupart des historiens. D'autres lettres, également attribuées à Pélage, ne méritent pas plus de crédit; ainsi, par exemple, l'écrit adressé aux évêques des Gaules et de la Germanie sur la Préface de la Messe. On vante la générosité de Pélage envers les pauvres. Il mourut, en février 590, de la peste. Son successeur fut Grégoire le Grand.

Cf. Natal. Alex., sæc. 6.

REUSCH.

PÉLAGE (S.) de Laodicée. Il s'était marié fort jeune, mais il s'était consacré avec sa femme à une absolue continence. Cette vertu et d'autres qualités éminentes le recommandèrent aux fidèles, qui l'élurent évêque de Laodicée. Il fut, à ce titre, un des chefs des orthodoxes contre les Ariens. En 363, au temps de l'empereur Jovien, il assista au concile d'Antioche, dans lequel

(1) *Voy.* AQUILÉE.
(2) *Voy.* LOMBARDS.

les Acaciens admirent le Symbole de Nicée; il siéga de même au concile de Tyana, en 365. En 370 l'empereur Valens le chassa de son siége et l'exila en Arabie. Il assista au second concile universel de 381, et l'empereur Théodose ordonna, dans une lettre au proconsul d'Asie, Auxone, de considérer comme orthodoxes ceux qui, en Orient, s'attacheraient à la foi de Pélage.

Cf. Socrate, III, 25; V, 8; Sozomène, VI, 6, 12; VII, 9; Théodore, IV, 3; V, 8; Philostr., V.

PÉLAGE, PÉLAGIENS, PÉLAGIANISME. Tandis que le développement historique des dogmes se continuait dans l'Église d'Orient, surtout par des recherches et des explications spéculatives sur la théorie proprement dite, sur la christologie, etc., les questions anthropologiques et sotériologiques qui en dépendaient devaient être résolues par le génie plus pratique de l'Église occidentale. Non pas que, dans les quatre premiers siècles, on ne trouve parmi les docteurs et les Pères grecs des décisions pratiques de ce genre, mais elles sont tout à fait *élémentaires*; elles sont isolées les unes des autres, sans liaison organique entre elles et avec l'ensemble, ne constituant pas encore un corps de doctrine systématique, dont les parties se tiennent et se corroborent les unes les autres et dont les vérités sont toutes rigoureusement formulées.

D'un autre côté le dogme du péché originel et de la liberté de l'homme n'avait été envisagé que sous une seule de ses faces, et proclamé, durant cette période, contre le gnosticisme (1), et, peu avant la controverse pélagienne, contre le manichéisme (2), de telle sorte que la liberté humaine avait été comprise, par opposition à ces systèmes hérétiques, d'une manière abstraite et spéculative, comme une faculté complétement illimitée, absolue et omnipotente. Cependant, et il est essentiel de le remarquer, il n'était dit nulle part que ces formules dogmatiques (partielles, exclusives, unilatérales) renfermassent la vérité complète, entière, c'est-à-dire que ce dogme eût été examiné contre les adversaires de la liberté, abstraction faite de la grâce, ou contre les ennemis de la grâce, abstraction faite de la liberté. Or la vérité n'est vue tout entière et sous toutes ses faces que lorsqu'on comprend à la fois ces deux côtés de la question; c'est à ce point de vue que se plaça S. Augustin pour justifier sa doctrine à cet égard, lorsqu'il dit que, dans la défense de la liberté contre les Manichéens, il n'avait pas nié la grâce (dont il n'était nullement question), et que dans sa défense de la grâce contre les Pélagiens, il n'avait pas combattu la liberté (1), et qu'il ne fallait ni défendre la liberté de manière à nier la grâce, ni soutenir la grâce de façon à rejeter la liberté (2). On se trompe donc complétement quand, s'appuyant sur ces thèses élémentaires et incomplètes de la foi et leur développement encore imparfait, on parle de pélagianisme avant les Pélagiens, et quand, d'un autre côté, on prétend que la doctrine exposée par S. Augustin était une doctrine nouvelle, qu'il imposa à l'Église, en niant le système qu'il avait antérieurement soutenu contre les Manichéens.

On se trompe également quand on parle de la tendance pélagienne ou semi-pélagienne des écrivains ecclésiastiques antérieurs à S. Augustin, parce qu'ils enseignent, par exemple, que c'est l'homme qui a l'initiative de sa conversion, et que la grâce divine ne vient que soutenir l'homme dans la voie et l'accomplissement de son salut; car cette opinion a sa racine dans le dogme de la liberté

(1) *Voy.* Gnosticisme.
(2) *Voy.* Manichéisme.

(1) *Retract.*, lib. I, c. 9, §§ 2, 3, 4.
(2) *De Grat. et lib. arb.*, c. 4.

professée par l'Église d'Orient, qui, en même temps, reconnaît tout aussi formellement la nécessité absolue de la grâce. Seulement cette manière de concevoir le dogme n'est pas entière et complète; elle ne répond pas aux théories adverses, aux systèmes opposés; on ne reconnaît pas encore que la liberté humaine est conditionnelle, qu'elle n'a qu'une indépendance relative et qu'elle n'est pas anéantie par les prévenances de la grâce. Cette opinion d'un pélagianisme antérieur aux Pélagiens n'est possible qu'autant qu'on a, en général, une manière erronée de comprendre l'histoire des dogmes, et n'a pas plus de valeur que celle du théologien protestant Jacques-Henri Balthasar, par exemple, qui prétend trouver toute la dogmatique luthérienne dans les lettres de S. Polycarpe, *Doctrina Polycarpi de præcipuis Christianæ fidei capitibus*, Ienæ, 1738.

Si l'on prend les propositions dogmatiques des docteurs de l'Église antérieurs à S. Augustin pour ce qu'elles sont en réalité, c'est-à-dire pour des formules *élémentaires*, partielles, non complétées par la contradiction même, on est obligé de reconnaître que, suivant leur teneur, *matériellement*, elles sont justes et vraies, mais que les conclusions peu scientifiques qu'on en tire, quant au rapport des vérités entre elles, sont des erreurs dialectiques; sans cela il faudrait faire un Pélagien de S. Jérôme, qui a écrit contre les Pélagiens, qui a soutenu qu'il fallait suivre la voie royale, en ne s'écartant ni à droite ni à gauche, qui a professé que l'effort de la volonté propre est toujours dirigé par la volonté de Dieu (1), et cela parce qu'il fait dire à son Atticus, défendant la doctrine catholique contre l'hérétique

(1) Dans son *Prologue au Dialogue contre les Pélagiens* (voir plus loin).

pélagien Critobule : *Nostrum incipere, Dei perficere; nostrum afferre quod possumus, illius implere quod non possumus*, etc. (1).

L'occasion de développer la doctrine en question dans le sens négligé jusqu'alors, c'est-à-dire par rapport au péché et à la grâce, et de formuler le dogme d'une manière plus exacte et plus précise, s'offrit d'elle-même lorsque les principes opposés, jusqu'alors latents, endormis, se réveillèrent, que les opinions exclusives sur ces dogmes furent exposées dans toute leur crudité, qu'on prétendit les faire passer pour la vérité chrétienne pleine, entière, absolue. C'est ce que fit Pélage, appelé *Morgan* dans sa langue maternelle, c'est-à-dire en celte. Pélage était Breton de naissance; Marius Mercator l'appelle *gente Britannicus;* Orose et Prosper, *Britannicus noster*. De ce que S. Augustin (2) et Prosper (3) le désignent sous le nom de *Brito*, il ne s'ensuit pas encore qu'il fût un Armoricain (*Armorica*), car les Romains désignèrent de bonne heure les *Britones* ou *Brittones* sous le nom de *Britanni*. D'après l'opinion de S. Augustin on le surnommait *Brito* pour le distinguer d'un Pélage de Tarente. On ne peut pas démontrer historiquement qu'il fût Irlandais ou Écossais. Pélage était moine, *monachus*, mais non clerc, comme on pourrait le croire. C'est ce qui résulte de ces paroles de S. Augustin : *Invecta etiam modo hæresis* (*sc. Pelagiana*) *est non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibuscumque clericis, sed a quisbusdam veluti monachis* (4). Le Pape Zosime le nomme, dans une lettre aux évêques d'A-

(1) *Dialog. contra Pelagian.*, III, 10, et les remarques ajoutées par Vallarsi.

(2) Ep. 186, 1.

(3) *Chronicon ad annum* 413.

(4) *De Gestis Pelag.*, ep. 35.

frique, tout simplement un laïque. Sa doctrine se relie au développement de la dogmatique en Orient; il paraît avoir puisé son instruction théologique dans les docteurs de l'Église grecque. Il est difficile de reconnaître s'il alla puiser cette instruction grecque en Orient même ou dans sa patrie, dont l'Église se rattachait, dit-on, à celle d'Orient, et qui demeura en rapport avec l'Église-mère. On pourrait affirmer avec certitude qu'il fit de bonne heure un séjour en Orient s'il était avéré que le Pélage dont parle S. Chrysostome, dans une lettre qu'il écrivit du lieu de son exil, en Arménie, vers 405, à Olympie, fût identique avec le Pélage qui nous occupe. Mais, dans ce cas, les plaintes que contient cette lettre contre Pélage ne pourraient pas se rapporter à la controverse pélagienne, qui n'éclata qu'après la mort du célèbre patriarche (407). D'après Marius Mercator les opinions en question, élevées contre la foi catholique, proviendraient de *Théodore*, évêque de Mopsueste; elles auraient été apportées ensuite seulement à Rome par le Syrien *Rufin*, et c'est à Rome que Pélage aurait appris à les connaître; ce serait Pélage, à défaut de Rufin, qui n'avait pas assez de courage pour se mettre en avant, qui les aurait répandues plus loin (1), autant qu'on peut juger le caractère d'un homme d'après sa doctrine. Jacobi dans son livre *Doctrine de Pélage*, Leipzig, 1842, en a fait un portrait excellent : « Ce qui caractérise Pélage c'est une volonté rebelle au sentiment, une raison incapable de spéculation, une morale sans base religieuse, une science sans unité. La culture de son esprit procédait de l'Orient; le caractère pratique de sa volonté, de l'Occident; mais il n'avait de profondeur ni dans l'âme ni dans l'esprit, ni pour reconnaître le fond des choses, ni pour agir du fond du cœur; nature froide, raisonneuse, pratique, tel se montre constamment Pélage dans tout ce qu'il dit, dans tout ce qu'il fait. Malgré ce caractère égoïste et glacé il admit l'Écriture et la doctrine de l'Église, et allia ainsi des éléments tout à fait contradictoires, qui, dans leur isolement, étaient tous également vrais pour lui, sans qu'il s'aperçût des contradictions qu'il admettait et professait avec une singulière bonne foi (1). »

Jusqu'au moment où éclata son hérésie il jouit de la réputation d'un homme pieux et de bonnes mœurs; S. Augustin le qualifie de saint, *sanctus*, et lui donne à plusieurs reprises l'assurance de son affection et de son respect. On ne peut s'expliquer l'hérésie de cet homme que par l'estime exagérée qu'il conçut de son mérite, estime que lui inspirait la morale monacale qu'il professait, et dont on voit l'exemple chez les moines du couvent égyptien d'Adrumet, qui s'imaginaient qu'on méconnaîtrait le mérite de leur ascétisme si l'on n'y voyait pas le fruit exclusif de la liberté humaine. Pélage pensait stimuler plus facilement le zèle et encourager plus efficacement l'homme à la vertu en partant de son point de vue orgueilleux et borné qu'en en appelant à la grâce divine. Il considérait cette évocation de la grâce comme l'excuse des hommes lâches et vicieux. C'est dans cet esprit qu'est écrite son *Epistola ad Demetriadem virginem*, à qui il voulait inspirer l'amour de la virginité. Tant que Pélage demeura à Rome il n'éclata pas de controverse proprement dite; non qu'il

(1) *Commonit. in Appendice ad tom. X Opp. Augustin.*, p. 38. Cf. *de Peccat. orig.*, c. 3, citations de l'édition des Bénédictins publiée à Anvers en 1700. Eckermann, *Histoire de la Religion et de la Mythologie*, Halle, 1846, t. III, p. 2, p. 127, prétend, sans le démontrer, que l'hérésie de Pélage résulte d'un mélange évident de Christianisme et de druidisme.

(1) P. 14.

cachât ses opinions hérétiques, car on sait qu'il s'irrita un jour en entendant un évêque citer ces mots des Confessions de S. Augustin (1) : *Da quod jubes, et jube quod vis*, et on sait aussi qu'il composa à Rome ses commentaires sur les épîtres de S. Paul, dans lesquels, et notamment dans le commentaire sur l'Épître aux Romains, sont renfermées des explications tout à fait erronées sur le fameux passage du chapitre V, vers. 12 (2). Mais sa doctrine était encore très-nouvelle et n'était pas répandue. Pélage avait gagné à Rome, dans la personne de *Célestius*, un partisan zélé de ses opinions. On ignore quelle fut la patrie de Célestius. Suivant Gennade il se signala comme auteur dès sa plus grande jeunesse et avant d'être Pélagien : *Scripsit ad parentes suos de monasterio epistolas in modum libellorum tres, omni Deum desideranti necessarias*. D'après une indication de Marius Mercator il était noble d'origine et avocat, *auditorialis scholasticus*. Maltraité physiquement par la nature (il était eunuque de naissance), il était d'autant mieux doué du côté de l'intelligence; ses facultés et sa rare sagacité eussent été certainement très-utiles à l'Église, dit S. Augustin, s'il les avait employées à la défense de la foi orthodoxe.

S. Augustin établit le parallèle suivant entre ces deux hommes : *Quid inter Pelagium et Cœlestium in hac quæstione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit, ille pertinacior, iste mendacior vel certe liberior, hic astutior* (3) ? Tandis que Pélage cherchait à faire valoir sa doctrine par le côté pratique Célestius s'efforçait d'en développer le côté scientifique.

(1) X, c. 29.

(2) « C'est pourquoi, comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, etc., etc. »

(3) *De Peccat. orig.*, c. 12.

Il avait assez de courage pour la poursuivre dans toutes ses conséquences, comme on peut le voir dans le petit nombre de fragments qui restent de son écrit : *Definitiones* (1). On donna souvent aux Pélagiens le nom de *Célestiens*.

Les deux amis se rendirent, vers 411, en Afrique. Pélage partit peu de temps après pour la Palestine. S. Augustin était alors occupé de la controverse des Donatistes. Il vit une ou deux fois Pélage à Carthage, sans entrer d'ailleurs en rapport plus intime avec lui. Il reçut de Pélage une lettre respectueuse datée de Palestine, à laquelle il répondit amicalement (2) ; mais on sent déjà, dans sa réponse, des allusions à la doctrine pélagienne. Toutefois S. Augustin ne voulut pas le combattre ouvertement et résolûment avant d'avoir trouvé dans les écrits de Pélage ou dans ses conversations des données certaines et incontestables (3).

Célestius, qui était resté en Afrique, voulut être reçu dans l'Église de Carthage. Il s'était déjà prononcé, à ce qu'il paraît, avec assez de liberté, et ses discours avaient été soumis à une enquête sévère. Au lieu de l'admettre dans la communion de l'Église il fut cité devant un concile, et Paulin (4), diacre de S. Ambroise, défenseur et fondé de pouvoir de l'Église de Milan, *defensor ac procurator Ecclesiæ Mediolanensis*, qui se trouvait alors à Carthage, l'accusa des six propositions hérétiques suivantes : *Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset. Peccatum Adæ ipsum solum læsit, et non genus humanum. Parvuli qui nascuntur in eo statu sunt in quo Adam fuit ante prævaricationem. Neque per mortem*

(1) Dans August., *de Perfect. just. hom.*

(2) *De Gestis*, c. 18.

(3) Id., *ib.*

(4) *Voy.* PAULIN.

vel prævaricationem Adæ omne genus humanum moritur, neque resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit. Lex sic mittit ad regnum cœlorum quomodo et Evangelium; et : *Ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato.* Aurélius, évêque de Carthage, qui présidait, demanda simplement à Célestius de se rétracter. *Tu nega hoc docuisse. Unum est e duobus : aut neget se docuisse, aut jam damnet istud.* Telle était l'alternative. Célestius, au lieu de se rétracter, portant la discussion sur la transmission du péché, *de traduce peccati*, et ayant déclaré que c'était là un point de controverse, mais non un cas d'hérésie, *res quæstionis, non hæresis,* fut condamné par le concile (1). Célestius protesta contre cet arrêt et déclara qu'il en appellerait à l'évêque de Rome. Il ne le fit pas néanmoins, mais il se rendit à Éphèse, et il sut y obtenir subrepticement une place dans l'Église (2).

La nouvelle de la condamnation de son disciple Célestius en Occident parvint bientôt en Orient aux oreilles de Pélage et troubla le calme où il avait vécu jusqu'alors ; il se sentit menacé du même sort. Et en effet sa crainte se réalisa promptement. Orose (3), jeune prêtre d'Espagne, ardent défenseur de la foi orthodoxe, était venu trouver S. Jérôme à Bethléem, sur la recommandation de S. Augustin, pour achever son éducation théologique auprès du saint docteur, et notamment étudier avec lui la question de l'origine de l'âme humaine (4). Orose s'étonna de ce qu'on n'attaquât pas le maître tandis qu'on condamnait le disciple. Il fut probablement encouragé et soutenu par S. Jérôme dans cette disposition, ce docteur étant depuis longtemps prévenu contre Pélage, qui avait critiqué son commentaire sur l'Épître aux Éphésiens (1). En outre S. Jérôme considérait le pélagianisme comme un rejeton de la controverse origéniste (2), et Pélage comme un disciple de son ancien ami Rufin, prêtre d'Aquilée, avec lequel il s'était mortellement brouillé.

Tous ces motifs suffirent pour commencer la lutte. Tandis que S. Jérôme inaugurait le combat par ses écrits (3), Orose accusait Pélage d'hérésie devant Jean, évêque de Jérusalem, lui reprochant de soutenir que l'homme pouvait être sans péché et pouvait facilement garder les commandements de Dieu, s'il le voulait, *hominem posse esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire si velit.* Jean ayant convoqué vers la fin de juillet 415 une assemblée de ses prêtres, les adversaires de Pélage en appelèrent, devant cette réunion, à S. Augustin, qui faisait autorité dans l'Église d'Afrique. Mais Pélage ne voulut point en entendre parler. Que m'importe Augustin ? s'écria-t-il, *Et quis est mihi Augustinus ?* Jean semblait être favorable à Pélage ; il fit asseoir au milieu des Catholiques et des prêtres ce laïque accusé d'hérésie, en disant : C'est moi qui suis Augustin ici, *Augustinus ego sum.* A quoi les adversaires de Pélage répondirent : Si tu joues le rôle d'Augustin, maintiens l'opinion d'Augustin, *Si Augustini personam sumis, Augustini sequere sententiam.* Le scandale que donna Jean fut immense ; on lui reprocha d'être à la fois hérétique, avocat et juge dans sa propre cause, *Non potest quisquam idem et hæreticus esse, et advocatus, et judex.* Cependant Pé-

(1) *De Peccat. orig.*, c. 4.
(2) Marius Merc., *Commonit. contra Pelag.*, *append.*, t. X, p. 46.
(3) *Voy.* OROSE.
(4) Epist. 166.

(1) *Hieronym. in præf. l. I et III in Jer.*
(2) *Voy.* ORIGÉNISTE (controverse).
(3) *Epistola ad Ctesiphontem ; Dialogus contra Pelagianos*, lib. III.

lage, ayant reconnu d'une manière générale que l'homme ne peut être sans péché à moins d'un secours, *posse hominem esse sine peccato non sine adjutorio*, fut acquitté de tout soupçon d'hérésie.

Jean pensait que quiconque n'était pas satisfait de cette déclaration de Pélage niait la grâce même. On convint toutefois de soumettre la cause à la décision du Pape Innocent, de se conformer à sa sentence, et jusque-là de faire garder le silence aux partis adverses (1). Mais les esprits avaient été trop échauffés des deux côtés pour attendre la réponse du Pape. Dès la même année (415), Pélage fut appelé par Héros et Lazare, évêques d'Arles et d'Aix, chassés du midi des Gaules, à rendre compte de sa doctrine devant un synode composé de quatorze évêques, présidé par Euloge, évêque de Césarée, à Diospolis (Lydda) en Palestine. L'un des deux évêques accusateurs n'ayant pu comparaître devant le synode, par suite d'une sérieuse maladie, on présenta au concile, au nom des deux évêques, un acte d'accusation contre Pélage, à qui on reprochait les douze propositions suivantes :

1. *Adam mortalem factum, qui, sive peccasset, sive non peccasset, moriturus esset.*

2. *Et quod peccatum ejus ipsum solum læserit, et non genus humanum.*

3. *Et quod infantes nuper nati in illo statu sint in quo Adam fuit ante prævaricationem.*

4. *Et quod neque per mortem vel per prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.*

5. *Et infantes, etiam si non baptizentur, habere vitam æternam.*

6. *Et divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, nec eos habere posse regnum Dei.*

7. *Et gratiam Dei atque adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina.*

8. *Et Dei gratiam secundum merita nostra dari.*

9. *Et filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti.*

10. *Et non esse liberum arbitrium si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque facere aliquid aut non facere.*

11. *Et victoriam nostram non esse ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio.*

12. *Et quod pœnitentibus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum meritum et laborem eorum qui per pœnitentiam fuerint digni misericordia.*

Pélage réprouva une partie de ces propositions et adoucit le sens de quelques autres par des expressions équivoques. La connaissance qu'il avait de la langue grecque lui vint fort en aide, tandis que les Occidentaux, qui étaient précisément ses adversaires, ne comprenaient que le latin. Comme d'ailleurs les évêques d'Orient ne distinguaient pas très-nettement ce point de doctrine et qu'en outre Pélage rejeta les propositions de Célestius, le concile ne fit pas difficulté de déclarer que Pélage, professant la vraie doctrine et anathématisant tout ce qui était contraire à la foi de l'Église, appartenait à la communion ecclésiastique et catholique : *Nunc, quoniam satisfactum est nobis prosequutionibus præsentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiæ fidei et anathematizat, communionis eccle-*

(1) *Orosii Liber apologet.*, c. 2, 3, 4.

siasticæ eum esse et catholicæ confitemur (1).

Le diacre Aniane de Céléda parut avoir beaucoup contribué à ce résultat, ayant, dit S. Jérôme (2), parfaitement défendu Pélage. Immédiatement après ce synode les partisans de l'hérésie pélagienne commirent toute espèce de meurtres, de pillage, d'incendies et d'autres outrages à l'égard des amis de S. Jérôme (3). Cependant on ne connaît pas assez les motifs et les auteurs de ces crimes pour qu'on puisse établir quelque relation entre ces horreurs et la condamnation émanée du concile.

La nouvelle de cette issue inattendue, qui devait être un véritable triomphe pour Pélage et ses partisans, fut apportée par Orose aux évêques d'Afrique (4). Ils se mirent de nouveau à examiner l'affaire. Augustin se fit envoyer par l'évêque Jean, de Jérusalem, les actes du synode de Diospolis; il montra, dans une critique de ces actes (5), que le concile avait rejeté l'hérésie comme telle et avait sauvegardé la pureté de la foi, mais qu'il n'avait pas condamné l'hérétique Pélage; car il résultait clairement de la discussion que le point essentiel dont il s'agissait n'avait pas été touché et que les évêques avaient été trompés; que, du reste, il ne fallait pas confondre l'absolution de Pélage avec l'approbation de ses erreurs.

D'un autre côté, avant cette critique de S. Augustin (416), dans un synode de Carthage, soixante-neuf évêques présidés par Aurélius, et dans un synode de Milève, auquel S. Augustin avait assisté, soixante et un évêques de Numidie avaient adressé au Pape Innocent des lettres assez explicites. S. Augustin en fit de même, avec quatre archevêques, dans une lettre confidentielle (1), à laquelle il ajouta un écrit envoyé à Timasius et à Jacques, anciens disciples de Pélage, et dans lequel l'évêque avait eu soin de souligner les passages qui niaient particulièrement la grâce.

Innocent, répondant à ces lettres synodales par trois rescrits (2), approuva complétement la doctrine des évêques du nord de l'Afrique et déclara le livre de Pélage hérétique; mais il ne crut pas devoir juger le synode de Diospolis. *Non possumus*, dit-il, *illorum nec culpare nec approbare judicium, cum nesciamus utrum vera sint gesta, aut si vera sint, illum constet magis subterfugisse quam se tota veritate purgasse.* Quant à Pélage, il dit : *Ipse potius debet festinare ut possit absolvi* (3). En effet Pélage s'adressa au Pape et lui envoya une profession de foi (4).

Cette profession, *Libellus fidei*, et la lettre d'envoi ne parvinrent plus à Innocent, qui mourut avant leur arrivée, mais à son successeur Zosime. Les Pélagiens pensèrent alors que leur cause serait plus favorablement jugée par ce pape, et Célestius vint à Rome remettre en personne sa profession de foi (5).

Il était question de beaucoup de choses dans ces deux pièces de Pélage et de Célestius, mais non des vrais points en litige; le peu qu'elles en disaient était présenté sous des termes équivoques, de manière à ne pas trop paraître en contradiction avec le dogme catholique. Pélage disait : *Liberum sic confitemur arbitrium ut dicamus non*

(1) *De Gestis*, c. 20.
(2) Dans August., ép. 202, § 2.
(3) *De Gestis*, n. 66, et 2 epp. *Papæ Innocentii*, *App.*, p. 69.
(4) Ep. 175, 1.
(5) *De Gestis Pelagii* ou *Palæstinis*, au commencement de 417.

(1) Ep. 175, 176, 177.
(2) Ep. 181, 182, 183.
(3) Ep. 183, 4.
(4) *Appendix*, p. 64.
(5) On en trouve des fragments dans Aug. *de Pecc. orig.*, c. 5, 6, 23.

semper Dei indigere auxilio, et tam illos errare, qui cum Manichæis dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare; uterque enim tollit libertatem arbitrii. Nos vero dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. — Célestius déclarait : *Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum regulam universalis Ecclesiæ et secundum Evangelii sententiam confitemur, quia Dominus statuit regnum cœlorum non nisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturæ non habent, conferri necesse est per gratiæ largitatem* (1). Il ajoutait à la fin : *Si quæ vero præter fidem quæstiones natæ sunt, de quibus esset inter plerosque contentio, non ego quasi auctor alicujus dogmatis definita hæc auctoritate statui, sed ea quæ de prophetarum et apostolorum fonte suscepi vestri apostolatus offerimus probanda esse judicio, ut, si forte ut hominibus quispiam ignorantiæ error obrepsit, vestra sententia corrigatur* (2).

Célestius avait ici, comme au concile de Carthage, déplacé le véritable état de la question, et avait prétendu que ce n'était qu'un point de controverse scientifique qui ne touchait pas aux vérités de la foi. Zosime ayant été complétement satisfait d'un examen qu'il fit de Célestius, dans un entretien qu'il eut avec lui, il adressa aux évêques d'Afrique un rescrit en faveur de Célestius, dont, disait-il, la foi était entière, *fides absoluta*, ajoutant que toute la controverse en question n'était qu'une affaire de passion. Zosime s'exprima d'une manière bien plus favorable encore pour Pélage dans une lettre adressée à Praylius, évêque de Jérusalem, qui avait pris fait et cause pour la profession de foi de l'hérésiarque; en même temps le Pape se prononçait beaucoup plus sévèrement contre les évêques d'Afrique. Il manifestait son étonnement de ce qu'ils eussent prêté l'oreille aux suggestions sans valeur des évêques Héros et Lazare, qui n'étaient que des têtes inquiètes, des esprits turbulents dans l'Église (*turbines Ecclesiæ vel procellæ*), et qui ne jouissaient pas d'une excellente réputation. Il disait qu'il s'était fait lire publiquement la profession de foi de Pélage et ajoutait : « On peut à peine retenir ses larmes en voyant comment on a pu flétrir des hommes d'une foi si pure; car il n'est pas un endroit de cette profession de foi qui ne parle de la grâce de Dieu et de son sècours tout-puissant. *Vix fletu quidam se et lacrymis temperabant tales etiam absolutæ fidei infamari potuisse. Estne ullus locus in quo Dei gratia vel adjutorium prætermissum sit?* » Zosime terminait en adjurant les évêques de conserver la paix, la charité, la concorde : *Amate pacem, diligite caritatem, studete concordiæ.*

On peut s'imaginer la stupéfaction des évêques d'Afrique en recevant ces deux rescrits du Pape Zosime, qui étaient en contradiction si directe avec la décision de son prédécesseur. Ils ne se contentèrent pas de profiter des deux mois de délai que leur donnait le Pape pour répondre à ces rescrits, dans le cas où ils ne s'en tiendraient pas à sa décision; ils se réunirent sans retard au nombre de deux cent quatorze (417) et adressèrent au Pape une lettre énergique. Nous n'en avons qu'un fragment (1). Nous y voyons, ainsi que dans la réponse du Pape

(1) *De Pecc. orig.*, c. 5.
(2) *Ib.*, c. 23.

(1) *Prosperi Aquitani pro Augustino liber contra collatorem*, c. 5, § 15, in *Aug. Opp.*, t. X, append., p. 119.

(mars 418), qui existe encore, que les évêques faisaient remarquer au Pape qu'il s'était laissé tromper, qu'il n'avait pas examiné l'affaire assez attentivement; qu'il fallait qu'on en restât au jugement antérieurement prononcé, jusqu'à ce que Pélage et Célestius eussent publiquement et catégoriquement rétracté, *apertissima confessione*, leur doctrine hérétique sur la grâce et la liberté.

Zosime céda, tout en maintenant son autorité pontificale, en couvrant ce qu'il y avait de peu honorable pour lui dans cette affaire par des paroles qui devaient contrebalancer la présomptueuse satisfaction des évêques d'Afrique : *Noverit vestra fraternitas nihil nos post illas quas superius vel literas vestras accepimus immutasse, sed in eodem cuncta reliquisse statu in quo dudum fuerant, cum hoc nostris literis vestræ indicavimus sanctitati, ut illa quæ a vobis ad nos missa erat obtestatio remaneret*. La cause pélagienne était ainsi simplement remise dans son état antérieur, sans qu'il fût intervenu de jugement suprême et en dernière instance. Les évêques insistèrent pour faire rendre cette décision souveraine. S. Augustin, usant vraisemblablement de l'entremise d'un certain Valérien, qui était *comes*, fit un appel à l'autorité impériale (1), et dès le 30 avril 418 parut à Ravenne un édit de l'empereur qui bannissait de Rome et proscrivait les Pélagiens. En même temps, un jour plus tard seulement, un concile de Carthage condamna l'hérésie de Pélage dans 9 canons, ainsi conçus :

I. *Quicumque dixerit Adam, primum hominem, mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, h. e. de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.*

(1) *Op. imperfect.*, l. II, c. 14.

II. *Item placuit ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur, anathema sit.*

III. *Si quis dicit ideo dixisse Dominum : In domo Patris mei mansiones multæ sunt* (1), *ut intelligatur quia in regno cœlorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anathema sit.*

IV. *Quicumque dixerit gratiam Dei, qua justificamur per J. C. D. N., ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, a. s.*

V. *Item, quisquis dixerit eamdem gratiam Dei per J. C. D. N. propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et impertitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, a. s.*

VI. *Quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari ut quod facere per liberum jubemur arbitrium facilius possimus implere per gratiam, tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, a. s.*

VII. *Quod ait S. Johannes apostolus : Si dixerimus quia peccatum*

(1) *Joh.*, 14, 2.

non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (1); *quisquis sic accipiendum putaverit ut dicat propter humilitatem non oportere dici nos non habere peccatum, non quia vere ita est, a. s.*

VIII. *Quicumque dixerit in Oratione Dominica ideo dicere sanctos: Dimitte nobis debita nostra, ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est iis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed : Dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se justus petere intelligatur, a. s.*

IX. *Quicumque ista verba Dominicæ Orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, a. s.*

Zosime, déterminé par ces deux démarches décisives des évêques africains, condamna enfin l'hérésie pélagienne, après que Théodote, évêque d'Antioche, et Praylius, évêque de Jérusalem, se furent également déclarés contre elle. Cette sentence pontificale parut dans le rescrit dit *Epistola tractatoria* (2). Elle fut envoyée à tous les évêques de l'Église d'Occident pour être souscrite par eux; quiconque s'y refusait était menacé d'être destitué de sa charge et banni de l'empire. Plusieurs évêques cherchèrent à échapper à cette obligation en envoyant une profession de foi et en en appelant à un concile universel, *plenaria synodus,* parce qu'on voulait exiger leur adhésion en faveur d'une mesure qui avait été prise sans la convocation et l'assentiment du concile, *sine congregatione synodi.* Mais un second édit impérial, du 9 juin 419, adressé à Aurélius, évêque de Carthage, et probablement aussi à S. Augustin, ordonnait aux évêques de la province Byzacène et Arzugitane, qui étaient encore en retard, d'envoyer sans délai leur adhésion. Cette sévérité porta probablement beaucoup de ces évêques à renoncer à leurs opinions pélagiennes, et leur repentir les fit rentrer dans leurs fonctions et leurs dignités.

Parmi les évêques d'Italie qui demeurèrent opiniâtrément attachés à leurs opinions pélagiennes on remarqua surtout *Julien d'Eclanum*, ville d'Apulie. Son père, Mémor, avait été sur la fin de sa vie évêque; sa mère se nommait Julienne. S. Augustin avait été l'ami de Mémor, et avait, par lui, appris à connaître son fils et à apprécier son savoir. Julien, avant d'avoir embrassé le pélagianisme, jouissait d'une grande considération dans l'Église. Il avait été, jeune encore, professeur de grec et de latin (*scholasticus*), et plus tard il avait été promu à l'épiscopat.

Il devint l'homme le plus important de la secte pélagienne; il l'emportait sur Célestius par l'intelligence et une dialectique habile dont il abusait souvent. Il eut le mérite d'exposer le premier scientifiquement la doctrine pélagienne. Tous ces avantages avaient fortifié son amour-propre, et il était tellement fier de sa science qu'il se considérait comme la colonne du pélagianisme. Sa polémique était acerbe et même grossière; il nommait fous et stupides des adversaires tels que S. Augustin, *amentissimus et bardissimus;* il en appelait constamment à des juges compétents capables de décider la question, *ad judices peritos.* Il entra directement en controverse avec S. Augustin, chef des antipélagiens. Ce fut contre le livre *de Nuptiis et concupiscentia* de ce docteur qu'il dirigea son premier écrit, divisé en quatre livres. S. Augustin répondit par les six livres *contra*

(1) I *Joh.*, 1, 8.

(2) Fragm. dans Aug., ép. 190, §§ 22, 23, *Contra collatorem*, c. 5.

Julianum Pelagianum. Julien écrivit une seconde fois, en Cilicie, huit livres en réponse au second livre *de Nuptiis.* S. Augustin voulut répliquer de nouveau en autant de livres, mais il n'en acheva que six, d'où le titre de son ouvrage : *Opus imperfectum.*

On a perdu les écrits de Julien; on en trouve de longs passages dans les réfutations de S. Augustin. Exilé d'Italie, Julien se rendit à Constantinople, de là en Cilicie, auprès de Théodore, évêque de Mopsueste, chez lequel, vu la communauté d'opinion, il espérait trouver refuge et soutien; mais Théodore prononça lui-même l'anathème contre Julien (1) dans un synode provincial. Nous le rencontrons plus tard à Constantinople. Il y fut favorablement accueilli par Nestorius et plusieurs évêques, tels que Florus, Oronte, Fabius, etc., etc. Mais Nestorius, après s'être enquis plus exactement de sa doctrine auprès du Pape Célestin, condamna de son côté sa doctrine, et Julien et ses partisans furent obligés de quitter Constantinople, d'après un renseignement que donne Prosper (2).

Julien feignit vers ce temps (439) de se repentir, pour être rétabli dans ses fonctions ; mais le Pape Xyste n'accueillit pas sa demande, conformément au sage conseil que lui donna son diacre Léon. D'après Gennade Julien mourut sous le règne de Valentinien, fils de Constance (425-455).

Nous n'avons pas d'autres renseignements sur Pélage. Il est probable qu'il termina sa vie en Palestine. Quant à Célestius, après avoir été condamné à Éphèse, il gagna Constantinople, qu'il fut de nouveau obligé de quitter à la demande de l'évêque Atticus. Vers 421 il se rendit encore une fois, à ce qu'il semble, à Rome et dans les environs, car un édit impérial du temps lui interdisait le séjour de cette ville. Il fut définitivement banni après avoir demandé vers 425 une audience au Pape Célestin. On ne sait rien de plus sur lui. De même que ces hérésiarques s'évanouirent sans laisser de traces, de même leur doctrine disparut de l'Orient, notamment à dater du jour où le concile d'Éphèse, du 17 juillet 431, les condamna en même temps que Nestorius. Mais la controverse n'était pas apaisée encore en Occident; une nouvelle discussion se rattacha à la doctrine de la prédestination de S. Augustin, et nous trouverons le récit de cette lutte à l'article SEMI-PÉLAGIANISME.

(1) Append., p. 78.
(2) *Chronicum ad annum* 439.

Cassien et Gennade parlent encore de *Léporius* comme d'un Pélagien. Il était moine et prêtre dans la Gaule méridionale. Ses opinions pélagiennes lui attirèrent des persécutions qui le firent partir vers 425 ou 426 pour l'Afrique. Là il rencontra S. Augustin, fut ramené à des vues plus saines, et rétracta son erreur dans un écrit spécial, *Libellus emendationis.* Il ne dit pas un mot de l'erreur pélagienne dans cette rétractation ni dans sa lettre relative à toute cette affaire, adressée à S. Augustin (1) et à d'autres évêques ; il n'y parle que d'erreurs christologiques, ayant nié, dit-il dans cette lettre, l'humanité du Christ de peur de dégrader indignement la substance divine, qui le rend égal à son Père, et ne voyant pas, ajoute-t-il, qu'il introduisait une quatrième personne dans la Trinité, *negans Deum hominem factum, ne videlicet substantiæ divinæ, quæ æqualis est Patri, indigna mutatio vel corruptio sequeretur, nec videns quartam se introducere in Trinitate personam.* On a d'après cela douté, malgré Cassien et Gennade, que Léporius fût un Pélagien (2); ce

(1) Ep. 219.
(2) Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. II, première dit., p. 838; t. II, p. 1118.

doute se résout en ce sens que de ses erreurs christologiques Léporius arriva rigoureusement à des erreurs anthropologiques et sotériologiques (1).

Quant à la *doctrine* pélagienne elle-même elle est tout entière dans la fausse idée qu'elle a de la liberté morale de l'homme (2).

La vraie liberté morale est l'affranchissement de toute contrainte intérieure, affranchissement qui permet à l'homme de vivre et d'agir conformément à sa véritable nature. L'homme, en tant qu'être créé, doit se développer pour développer cette liberté en lui ; la liberté, comme pouvoir de choisir entre le bien et le mal, n'est qu'un des moments de ce développement moral, et ce moment devra finalement disparaître quand l'homme sera parvenu à la liberté réelle à laquelle il est destiné, et qui constitue le privilége perpétuel de sa nature foncière. Or c'est ce que méconnaît le pélagianisme lorsqu'il fait de la liberté de choisir, ou, comme il le dit, de la possibilité de choisir, l'essence de la liberté, la liberté même, la liberté véritable. Il achève de définir la liberté, en disant que la volonté libre est toujours également prête à pécher ou à ne pas pécher, *ad peccandum et ad non peccandum* INTEGRUM *liberum arbitrium habere nos dicere* (3). D'après cela la volonté libre serait la possibilité du bien *comme* du mal, dans un seul et même moment ; la volonté libre n'existerait que dans cet état d'équilibre. Si, dans ce pouvoir de choisir, l'un des côtés pouvait l'emporter sur l'autre, sans que cependant celui-ci fût anéanti, la volonté ne serait plus libre ; il ne pourrait plus l'un, par exemple le bien comme le mal, et réciproquement ; il n'est libre qu'en tant qu'il est en équilibre, dans la possibilité de tenir les balances égales : *æquilibrium possibilitas quæ æqua lance libratur* (1).

Mais, de ce que la volonté est à chaque moment également disposée pour le mal et pour le bien, et réciproquement, il suit que la liberté morale est une faculté absolument privée de qualité, et qu'elle n'a d'inclination ni pour le bien ni pour le mal. « Le bien ou le mal par lequel nous sommes dignes de louange ou de blâme ne naît pas *avec* nous, mais est fait *par* nous ; nous naissons capables des deux, mais vides de l'un et de l'autre ; nous naissons sans vertu, comme nous naissons sans péché. Avant l'acte de la volonté libre il n'y a dans l'homme que ce que Dieu a créé (2). Or ce que Dieu a créé, c'est le *pouvoir*, c'est-à-dire la faculté abstraite, la puissance absolument formelle. Dieu nous a donné le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, par conséquent le pouvoir du bien et du mal ; mais le *vouloir* réel, l'*être* réel, c'est-à-dire l'acte, n'appartiennent qu'à l'homme ; tous deux dépendent de l'arbitraire de la volonté humaine (3). »

Toutes ces propositions, par lesquelles le pélagianisme vient se confondre avec le déisme, furent plus spécialement développées par Julien (4). Passons de ces propositions fondamentales à leurs conséquences. Puisque la liberté de l'homme, suivant le pélagianisme, consiste essentiellement dans la volonté abstraite, de telle sorte que l'individu n'a, par elle, aucun rapport intime avec l'humanité, et qu'il n'est qu'un être absolument *individuel*, un *sujet* qui ne se détermine et n'est déterminé que

(1) Cf. Jacobi, *Éléments de l'Hist. de l'Égl.*, Berlin, 1851, t. I, 318, 319.
(2) Cf. *Gaz. théol. de Fribourg*, t. XVIII, p. 93-142.
(3) *De Grat. Christi*, 33.

(1) *Op. imperfect.*, V, 48.
(2) Pélage, dans S. Aug., *de Pecc. orig.*, 14.
(3) *De Grat. Christi*, 5 ; *de Nat. et Grat.*, 45.
(4) Voir *Op. imperf.*

par lui-même, et nullement *dans et par l'ensemble*, il en résulte que cette idée est en contradiction directe avec le péché originel, pris dans le sens de l'Église. L'idée pélagienne de la liberté, en tant que pouvoir essentiellement abstrait, vide, formel, que rien ne détermine, n'est pas compatible avec l'idée du péché originel; par conséquent il ne peut être question des suites du péché pour l'âme et le corps; par conséquent la mort du corps a été originairement établie dans le monde par Dieu même. Si le péché est devenu général, de fait, si tous les hommes ont en réalité du penchant au péché, la cause s'en trouve dans l'*imitation* et l'*habitude* (1).

Mais il sort de là une nouvelle difficulté. S'il n'y a pas de péché originel, à quoi bon le Baptême? On nie la nécessité de l'un avec l'existence de l'autre. Les Pélagiens n'eurent pas le courage d'aller jusqu'à cette négation; ils s'efforcèrent, au contraire, de ne pas rompre formellement avec l'Église; ils se tournèrent et se retournèrent pour accommoder leurs opinions à la doctrine de l'Église, autant que possible. Ils ne rejetèrent pas précisément le Baptême. Le Baptême, dirent-ils, n'est applicable qu'aux adultes pour la rémission de leurs péchés, *in remissionem peccatorum*; quant aux enfants, il n'a de valeur que pour les sanctifier en Jésus-Christ, *ut sanctificentur in Christo* (2); et si, dans le courant de la discussion, ils étendirent aussi la rémission des péchés, *in remissionem peccatorum*, aux enfants, ils l'appliquèrent aux péchés possibles dans l'avenir. Il est évident que, dans le pélagianisme, le Baptême n'est plus « le premier et le plus nécessaire des sacrements. » Les enfants non baptisés sont également destinés à la béatitude, avec cette différence qu'ils n'entrent pas dans le royaume du ciel, *regnum cœlorum*, comme ceux qui sont baptisés, et qui, à ce titre, deviennent les enfants d'adoption de Dieu, *adoptio in filios Dei*. N'étant pas baptisés ils entrent dans un état moins heureux; mais leur salut, *salus*, est assuré; ils ont la vie éternelle, *vita æterna*.

(1) *Ep. ad Demetr.*, c. 8.
(2) *De Peccat. merit. et remiss.*, l. III, § 12.

De même que la volonté libre n'a aucune inclination pour le péché *avant* d'entrer en exercice, de même elle n'est ni affectée ni affaiblie par le péché actuel. Tout acte, selon le pélagianisme, n'étant qu'une sortie de la possibilité, laquelle, après cette perturbation, rentre immédiatement dans son équilibre absolu antérieur, dans son état de vacuité et d'indétermination, le péché est une chose purement actuelle, isolée, indépendante; de même qu'il ne naît d'aucun état moral antérieur comme de son principe, il ne produit aucun état ultérieur comme son effet; la liberté morale n'est pas influencée à son détriment ou affaiblie par le fait du péché. Comment, dit Pélage, ce qui est précisément une preuve de la liberté pourrait-il affaiblir la liberté?

Le changement qu'amène le péché, chose d'ailleurs sans substance, ne peut se rapporter à la nature humaine; la seule chose qui change, c'est la qualité du mérite; quand l'homme pèche, il se rend coupable, il perd la conscience de la justice; le péché ne demeure attaché qu'à sa mémoire (1). *Omne enim peccatum, antequam fiat, non est, et, post factum, memoria sola ejus operis, non ipsa species, manet.* Avec ces opinions le pélagianisme anéantit le caractère spécifiquement chrétien de la Rédemption. Sans doute les Pélagiens parlent beaucoup de la Rédemption, mais on ne trouve chez eux

(1) *Op. imperf.*, III, c. 187.

que le mot, et non la chose. Le pélagianisme ne comprend rien au rapport entre l'homme individuel et le premier Adam comme être générique. Dans son rationalisme vulgaire et sa pensée atomistique il ne comprend pas mieux, il ne pressent pas même le rapport intime de l'homme avec Dieu, ni par conséquent le rapport du Christ, en tant que second Adam, avec l'humanité déchue et demandant à être régénérée. Le rationalisme exclusif et borné de la théorie du pélagianisme ne peut apprécier des idées aussi profondes. Suivant le pélagianisme le Christ n'est pas réellement Rédempteur ; son caractère pontifical n'a aucun sens, aucune valeur. Pélage parle bien d'une rémission des péchés, il la fonde sur la mort du Christ ; mais, d'après sa manière de comprendre le péché et l'effet du péché sur l'homme, cette rémission n'est autre chose que la non-imputation des péchés accomplis ; elle n'est qu'une justification extérieure. Pélage dit que par cette grâce les péchés passés sont remis, mais il ne dit pas que les péchés futurs seront évités et surmontés (1), et Julien dit précisément de la grâce de la Rédemption : *Hæc gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium* (2).

Ainsi le Christ n'est pas un principe vivant, créateur et sanctificateur ; il est simplement un *modèle* qui nous encourage à nous perfectionner dans la justice, afin que nous devenions meilleurs que les hommes antérieurs au Christ. Le Christ est le prototype de la moralité : c'est là toute sa valeur, toute sa portée ; ce n'est pas par Lui, c'est par la méditation et l'imitation de sa vie, c'est-à-dire par nous-mêmes, que nous parvenons à la sainteté parfaite. Ainsi tout est le fait de l'homme, l'œuvre de l'homme ; la grâce n'est pas autre chose que l'influence qu'exerce sur l'homme l'exemple du Christ : *Adjutorium gratiæ, quæ proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo* (1). Ainsi la mort expiatoire, le sacrifice du Christ a perdu sa vraie valeur : *Evacuatum est scandalum crucis ; ergo Christus gratis mortuus est* ; et, si l'on est conséquent, la divinité du Christ est par là même mise en question.

Mais comment cette prétendue grâce de la Rédemption est-elle réalisée dans l'homme ? Par la foi, répondent les Pélagiens. Or la foi, à son tour, est l'œuvre de l'homme, et non de Dieu ; elle est l'œuvre de la liberté. C'est donc l'homme qui se justifie lui-même, ce n'est pas Dieu qui le justifie (2). La rémission même des péchés, que Pélage fonde sur la mort du Christ, n'est strictement une grâce qu'en ce sens que l'homme ne peut pas faire que le péché commis n'ait pas été commis (3).

Le pélagianisme n'ayant pas l'idée spéculative d'une liberté conditionnelle et cependant réelle de l'homme, il faut qu'il nie également la nécessité de la grâce appliquant à l'homme les effets de la Rédemption dans le sens spécifiquement chrétien, c'est-à-dire dans le sens de l'assistance, de l'initiative, de l'activité, de la force et de la vertu divines. Sans doute il avoue que la grâce est nécessaire et que l'homme en a toujours besoin ; mais ce qu'il entend par la grâce en mérite à peine le nom. Tout est grâce pour les Pélagiens, par conséquent rien n'est grâce. Notre création du néant est une grâce ; la raison, qui nous distingue des bêtes, est une grâce. Et lors même que, pour distinguer cette idée de la grâce, qui est identique avec

(1) *De Gr. et Lib. Arb.*, 20.
(2) *Op. imperf.*, I, 95.

(1) *De Grat. Chr.*, 45.
(2) Aug., *de Grat. Chr.*, c. 45.
(3) *De Nat. et Grat.*, 20.

celle de la nature, de l'idée de nature, ils disent que la libre volonté est dans tous les hommes, Chrétiens, Juifs, païens, naturellement, *per naturam*; que dans les Chrétiens seuls elle est soutenue par la grâce (1), ils ne comprennent nullement par là un secours spécial et divin assistant la volonté dans le bien; car, suivant la théorie pélagienne, la volonté cesserait par là d'être libre, elle serait anéantie, au lieu d'être, comme l'enseigne S. Augustin, soutenue, étayée et libérée véritablement par la grâce. — Ils entendent, par cette grâce accordée aux Chrétiens seuls, la loi, *lex*, et la doctrine de l'Évangile, *doctrina*. Mais de ce qu'on a le don de la science, *donum scientiæ*, c'est-à-dire de ce qu'on sait ce qu'on doit faire, il ne suit pas qu'on ait aussi le don de l'amour, *donum charitatis*, c'est-à-dire qu'on fasse le bien par amour du bien. Et jamais le pélagianisme ne parvint à cette idée, même en paraissant admettre le moment surnaturel de l'illumination intérieure, en le plaçant dans la doctrine, *doctrina*, dans la révélation de la doctrine, *revelatio doctrinæ*, dans la lumière de la raison, *lumen rationis*, et en ajoutant la nécessité de la grâce illuminante, *gratia illuminans*, pour celui qui admet avec foi la lumière révélée; car, à son point de vue naturel, rationnel et déiste, admettre la révélation (objective) comme l'illumination intérieure, ce serait une contradiction qui ne peut disparaître qu'en renonçant au pélagianisme lui-même.

Quant au rapport de la grâce et de la liberté, c'est encore au point de vue du déisme que le pélagianisme enseigne que la possibilité est constamment soutenue par la grâce de Dieu, mais que l'être et le vouloir, ou la volonté et l'action, n'en ont pas besoin. C'est bien par la grâce de Dieu que l'homme *peut* vouloir, mais c'est l'affaire de l'homme de vouloir et de faire réellement; la grâce n'est, par conséquent, pas nécessaire pour chaque acte en particulier, *ad singulos actus*, c'est-à-dire pour produire et accomplir le bien (1). La *nécessité* de la grâce n'est pour eux que *relative*, jamais absolue. Par la grâce nous pouvons accomplir plus facilement ce qu'il nous est ordonné de faire; par conséquent une bonne œuvre peut être réalisée sans la grâce de Dieu, seulement avec plus de peine. D'où il suit que la grâce n'est accordée à l'homme que suivant son mérite, *secundum merita*.

L'homme commence absolument par lui-même le bien; pour l'en récompenser la grâce divine lui est communiquée; mais il aurait pu achever son œuvre sans elle, car il est impossible d'entrevoir pourquoi celui qui a commencé une œuvre ne pourrait pas également la terminer. C'est la dernière conséquence de cette série de pensées que de soutenir, comme le font les Pélagiens, que la vie éternelle nous est accordée suivant nos mérites antérieurs. La seule exception admise est la grâce de la rémission des péchés. Nous avons vu plus haut pourquoi.

Enfin, quant à la *prédestination*, qui n'était pas encore devenue un point spécial de la controverse, les Pélagiens la mettent de niveau avec la prescience divine, *prædestinare*, *idem est quod præscire* (2). Dieu a élu ceux qu'il a prévu devoir, par leur propre force, croire et faire le bien.

Telle est, en résumé, la doctrine antichrétienne du pélagianisme.

Cf. : 1° Sources : les écrits de Pélage; *Expositiones, sive commentarii in*

(1) *De Grat. Christi*, 33.

(1) Voir *de Grat. Christi*, 16, 17, 40, 45, 49, 50.

(2) *Comm. in Ep. ad Rom.*, XII, p. 336.

Epistolas Pauli, *Opp. Aug.*, t. XII, et *Hieronymi Opp.*, édit. Vallarsius, t. XI; *Epistola ad Demetriadem*, dans *Hieronym.*, t. XI, et dans l'appendice, t. II, des œuvres de S. Augustin (édit. des Bénédictins); *Libellus Fidei*, dans *S. August. Opp.*, t. X, *append.*, p. 46; dans S. Jérôme, sous le titre de *Explanatio fidei ad Damasum*, t. XI, p. II, p. 202-205. On trouve encore dans S. Augustin des fragments *de Natura* ou *pro Libero Arbitrio*. Les écrits de Julien et de Célestius ont été énumérés dans le courant de l'article.

Les écrits polémiques de S. Augustin contre les Pélagiens remplissent le tome X de l'édition des Bénédictins et ont été cités dans l'article S. Augustin, t. II, p. 18. C'est à la controverse pélagienne que se rapportent la plupart des lettres, depuis *epistola* 145 jusqu'à 225, 140 dans le tome II, les 170, 174, 176, 293 et 294e sermons dans le 5e volume, et l'*Hæresis* 88, *ad Quod vult Deum*, dans le 8e volume, également imprimé en tête du tome X. Nous avons cité les ouvrages de S. Jérôme, d'Orose et de Mercator, à ce sujet. Les actes et documents théologiques et politiques concernant cette matière et tous les matériaux historiques sont dans l'appendice du 10e volume des œuvres de S. Augustin, édit. des Bénédictins.

2° Travaux. — G.-T. Vossius, *Historia de controversiis quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt*, Lugd. Batav., 1618, dans une édit. augm. de Vossius, Amst., 1655; Noris, *Hist. Pelag.*, Patav., 1673, et *Opp.*, Veron., 1729, t. I; Garnérius, *Dissert. VII de Pelag. hist.*, dans l'édit. de Marius Mercator, t. I; Marheineke, *Ottomar*, Berlin et Stettin, 1821; Wippers, *Essai d'une exposition pragmatique de l'Augustinisme et du Pélagianisme*, t. I, Berlin, 1821. Cf. aussi les observations profondes de Léopold Schmid, *Idée du Catholicisme dans l'antiquité chrétienne*, Giessen, 1848, p. 73-84; Kuhn, *Dogme catholique*, t. I, p. 206-209; Critique de la liberté pélagienne dans J. Müller, *la Doctrine chrét. du Péché*, Breslau, 1844, t. II, p. 50-59; Néander, *Hist. de l'Église*, t. II, 3e part.; et les articles Justice, Sainteté de l'homme, Prière, Germain (S.) d'Auxerre, Grande-Bretagne, Loup (S.) de Troyes, Orose, Massiliens.

Wœrter.

FIN DU TOME DIX-SEPTIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU DIX-SEPTIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DIX-SEPTIÈME VOLUME.

